

PEMIKIRAN POLITIK HUKUM IBNU TAIMIYAH DALAM KITAB

**AS-SIYĀSAH ASY-SYAR'IYYAH FI IŞLĀḤ AR-RĀ'I WA AR-RĀ'IYYAH
DAN RELEVANSINYA DALAM PEMBENTUKAN UNDANG-UNDANG
PERKAWINAN DI INDONESIA**

DISERTASI

**Diajukan Kepada Program Pascasarjana
Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung
untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Guna Memeperoleh Gelar
Doktor**

Oleh

**A. Muslimin
1503010013**

Promotor	: Prof. Dr. H. Moh. Mukri, M.Ag
Co-Promotor I	: Dr. H. Khairuddin Tahmid, M.H
Co-Promotor II	: Dr. H. Yusuf Baihaqi, M. A



**PROGRAM DOKTOR
PROGRAM PASCASARJANA (PPs)
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN) RADEN INTAN
LAMPUNG 1441 H/2020 M**

ABSTRAK

Politik hukum adalah kebijakan yang diambil pemerintah untuk mewujudkan tujuan negara. *siyāsah syar‘iyyah* adalah kebijakan pemerinah dalam mengatur berdasarkan hukum Islam dengan tujuan kemaslahatan. Politik hukum disebut dengan *as-Siyāsah asy-Syar‘iyyah* merupakan aplikasi dari *al-Maṣlaḥah al-Mursalah*, yaitu mengatur kesejahteraan dengan hukum yang tidak termuat dalam syara’. Negara adalah alat untuk mencapai tujuan. karenanya mekanisme operasional pemerintahan harus mengacu pada prinsip syari’ah. Secara yuridis-konstitusional negara Indonesia bukan negara agama dan bukan negara sekuler, Indonesia adalah negara kebangsaan yang beragama.

Indonesia mayoritas Muslim namun politik hukum Islam telah mengalami pasang surut, sehingga diperlukan pendekatan strategis-politis dengan jalur infrastruktur politik maupun suprastruktur politik dengan dukungan kekuatan sosial budaya. Transformasi hukum Islam dalam bentuk perundang-undangan merupakan produk interaksi antar elite politik Islam, ulama, ormas dan cendekiawan muslim dengan elite politik kekuasaan negara. Rumusan masalah disertasi ini adalah: Bagaimanakah Pemikiran Politik Hukum Ibnu Taimiyah dalam Kitab *as-Siyāsah asy-Syar‘iyyah fi Iṣlāḥ ar-Rā‘i wa ar-Rā‘iyyah*? Dan Bagaimanakah relevansi Pemikiran Politik Hukum Ibnu Taimiyah dengan Pembentukan Undang-undang perkawinan di Indonesia?

Jenis penelitian ini adalah kualitatif bersifat deskriptif dengan pendekatan sejarah dan titik relevansi. Pengumpulan data untuk penelitian ini dilakukan dengan teknik dokumentasi. Data primer dalam penelitian ini adalah Kitab *as-Siyāsah asy-Syar‘iyyah fi Iṣlāḥ ar-Rā‘i wa ar-Rā‘iyyah*. Data sekunder adalah tulisan tentang politik

Ibnu Taimiyah dan sejarah Undang-undang perkawinan di Indonesia dan tulisan terkait lainnya. Analisis data dilakukan secara induktif, Analisis data juga dilakukan secara komparatif untuk menemukan titik relevansi antara politik Ibnu Taimiyah dengan pembentukan Undang-undang Perkawinan di Indonesia.

Hukum Islam dan politik adalah dua sisi yang sama. Hukum Islam tanpa dukungan politik sulit digali dan diterapkan, sebaliknya politik yang mengabaikan hukum Islam akan mengakibatkan kekacauan. Ibnu Taimiyah mengatakan kepala negara adalah bayangan Allah di bumi atau wakil Tuhan di bumi, agama tidak dapat hidup tanpa adanya negara. Negara harus ada sebagai sarana untuk merealisasikan kewajiban agama. Kesejahteraan umat manusia tidak dapat diwujudkan secara sempurna kecuali dengan hidup bernegara, negara untuk menjalankan kewajiban agama dan sebagai sarana untuk mensejahterakan. Menegakkan pemerintahan adalah perintah agama.

Pembentukan Undang-undang Perkawinan di Indonesia diawali dengan proses perancangan sampai pada pelaksanaan yang melibatkan seluruh struktur kekuasaan negara dan struktur kekuasaan politik, bahkan organisasi sosial kemasyarakatan dan semua unsur yang ada dimasyarakat terlibat dengan tujuan yang sama yaitu untuk meriah kesejahteraan dan menghindari kesengsaraan hal tersebut relevan dengan apa yang dibahas oleh Ibnu Taimiyah dalam kitabnya *as-Siyāsah asy-Syar‘iyyah fi Iṣlāḥ ar-Rā‘i wa ar-Rā‘iyyah*.

ABSTRACT

Political law is a policy taken by the government to achieve the goals of the State. *siyāsah syar‘iyyah* is a government policy in regulating it based on Islamic law with the aim of benefiting. Political law called *as-Siyāsah asy-Syar‘iyyah* is an application of *al-Maṣlahah al-Mursalah*, namely regulating welfare with laws that are not contained in *syara’*. The state is a means to an end. Therefore the operational mechanism of government must refer to the principles of *syari’ah*. In juridical-constitutional terms, the State of Indonesia is not a religious state and is not a secular state, Indonesia is a religious nation-state.

Indonesia is predominantly Muslim but the politics of Islamic law have experienced ups and downs, so that a sustainable strategic-political approach is needed with political infrastructure and the political superstructure supported by socio-cultural forces. The transformation of Islamic law in the form of legislation is a product of the interaction between Islamic political elites, clerics, mass organization leaders, religious officials and Muslim scholars with the power elite, namely politicians and state officials. The formulation of the problem in this dissertation is: How is Ibn Taimiyah's Legal Political Thought in the Book *as-Siyāsah asy-Syar‘iyyah fi Iṣlāḥ ar-Rā‘i wa ar-Rā‘iyyah*? And how is the relevance of Ibn Taimiyah's legal political thought with the formation of the marriage law in Indonesia?

This type of research is qualitative research. This research is a qualitative descriptive study that uses a historical approach. Data collection for this study was carried out by using documentation techniques. The primary data in this study is *Kitab as-Siyāsah asy-Syar‘iyyah fi Iṣlāḥ ar-Rā‘i wa ar-Rā‘iyyah*. Secondary data of this

research are writings on Ibn Taimiyah's politics and the history of marriage law in Indonesia that have been previously researched and other related writings. Data analysis was performed inductively in conjunction with the process of collecting and obtaining research data. Data analysis was also carried out in a comparative manner to find the point of relevance between Ibn Taimiyah's politics and the formation of the Marriage Law in Indonesia.

Islamic law and politics are two sides of the same thing. Islamic law without political support is difficult to extract and apply, on the other hand, politics that ignore Islamic law will result in chaos. Ibn Taimiyah said that the Head of State is the shadow of Allah on earth or the representative of God on earth, religion cannot exist without the State. The state must exist as a means of realizing religious obligations. The welfare of mankind cannot be realized perfectly except by living as a state, the State to carry out religious obligations and as a means for prosperity. Enforcing government is a religious command.

The formation of the Marriage Law in Indonesia begins with a design process to implementation which involves all the state power structures and political power structures, even social organizations and all elements in society are involved with the same goal, namely to celebrate prosperity and avoid misery, this is relevant with what was discussed by Ibn Taimiyah in his book *as-Siyāsah asy-Syar‘iyyah fi Iṣlāḥ ar-Rā‘i wa ar-Rā‘iyyah*.

Keywords : Political law, Ibn Taimiyah, the Marriage Law

مختصرة

القانون السياسي هو سياسة تتبعها الحكومة لتحقيق أهداف الدولة. السياسة الشرعية هي سياسة حكومية في تنظيمها على أساس الشريعة الإسلامية بهدف الاستفادة منها. القانون السياسي المسمى بالسياسة الشرعية هو تطبيق للمصلحة المرسله ، أي تنظيم الرفاه بقوانين غير واردة في الشرع. الدولة وسيلة لتحقيق غاية. لذلك يجب أن تشير الآلية التنفيذية للحكومة إلى مبادئ الشريعة. من الناحية القانونية - الدستورية ، فإن دولة إندونيسيا ليست دولة دينية وليست دولة علمانية ، وإندونيسيا دولة قومية دينية.

إندونيسيا ذات أغلبية مسلمة ، لكن سياسات الشريعة الإسلامية شهدت تقلبات ، لذا هناك حاجة إلى نهج استراتيجي سياسي مستدام مع البنية التحتية السياسية والبنية الفوقية السياسية التي تدعمها القوى الاجتماعية والثقافية. إن تحول الشريعة الإسلامية في شكل تشريع هو نتاج تفاعل بين النخب السياسية الإسلامية ورجال الدين وشخصيات التنظيمات الجماهيرية والمسؤولين الدينيين وعلماء المسلمين مع النخبة الحاكمة ، أي السياسيين ومسؤولي الدولة. إن صياغة المشكلة في هذه الرسالة هي: ما هو الفكر السياسي القانوني لابن تيمية في كتاب السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ؟ وما علاقة الفكر السياسي القانوني لابن تيمية بتشكيل قانون الزواج في إندونيسيا؟

هذا النوع من البحث هو بحث نوعي. هذا البحث هو دراسة وصفية نوعية تستخدم مقاربة تاريخية. تم جمع البيانات لهذه الدراسة باستخدام تقنيات التوثيق. البيانات الأولية في هذا البحث هي كتاب السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية. البيانات الثانوية لهذا البحث هي كتابات عن سياسات ابن تيمية وتاريخ قانون الزواج في إندونيسيا والتي تم البحث عنها سابقًا وكتابات أخرى ذات صلة. تم إجراء تحليل البيانات بشكل استقرائي بالتزامن مع عملية جمع البيانات البحثية والحصول عليها. تم إجراء تحليل البيانات أيضًا بطريقة مقارنة للعثور على نقطة الصلة بين سياسة ابن تيمية وتشكيل قانون الزواج في إندونيسيا.

الشريعة الإسلامية والسياسة وجهان لشيء واحد. من الصعب استخلاص وتطبيق الشريعة الإسلامية بدون دعم سياسي ، ومن ناحية أخرى ، فإن السياسة التي تتجاهل الشريعة الإسلامية ستؤدي إلى الفوضى. قال ابن تيمية إن رأس الدولة هو ظل الله على الأرض أو ممثل الله في الأرض ، ولا يمكن للدين أن يوجد بدون الدولة. يجب أن توجد الدولة كوسيلة لتحقيق الالتزامات الدينية. لا يمكن تحقيق رفاهية البشرية بشكل كامل إلا بالعيش كدولة ، وتقوم الدولة بالواجبات الدينية وكوسيلة للازدهار. فرض الحكومة هو أمر ديني.

يبدأ تشكيل قانون الزواج في إندونيسيا بعملية تصميم للتنفيذ تشمل جميع هياكل سلطة الدولة وهيكل السلطة السياسية ، وحتى المنظمات الاجتماعية والاجتماعية وجميع عناصر المجتمع تشارك في نفس الهدف ، أي الاحتفال بالازدهار وتجنب البؤس ، وهذا مهم. بما ذكره ابن تيمية في كتابه السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية.

الكلمات : السياسة الشرعية , ابن تيمية , قانون الزواج

PENGESAHAN

Disertasi yang berjudul “Pemikiran Politik Hukum Ibnu Taimiyah dalam Kitab *as-Siyāsah asy-Syar‘iyyah fi Iṣlāḥ ar-Rā‘i wa ar-Rā‘iyyah* dan Relevansinya dalam Pembentukan Undang-Undang Perkawinan di Indonesia”, ditulis oleh : A. Muslimin, NPM : 1503010013 telah diujikan dalam ujian terbuka pada Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Raden Intan Lampung.

Tim Penguji

Ketua	: Prof. Dr. H. Idham Khalid, M.Ag	(_____)
Sekretaris	: Dr. Siti Mahmudah, M.Ag	(_____)
Penguji I	: Prof. Dr. Faisal, S.H., M.H	(_____)
Penguji II	: Prof. Dr. H. Moh. Mukri, M.Ag	(_____)
Penguji III	: Dr. H. Khairuddin, M.H	(_____)
Penguji IV	: Dr. H. Yusuf Baihaqi, M.A	(_____)
Penguji V	: Dr. H. Jamal Fakhri, M.Ag	(_____)

Mengetahui

Direktur Pascasarjana

Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung

Prof. Dr. H. Idham Khalid, M.Ag

Tanggal Ujian Terbuka, 30 Desember 2020

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Transliterasi Arab-Latin berdasarkan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama RI dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI Nomor 158/1987 dan 0543 b/U/1987, tanggal 22 Januari 1988.

Huruf Arab	Huruf Latin	Huruf Arab	Huruf Latin
ا	Tidak Dilambangkan	ط	Ṭ
ب	B	ظ	Ẓ
ت	T	ع	'--
ث	Ṣ	غ	G
ج	J	ف	F
ح	Ḥ	ق	Q
خ	Kh	ك	K
د	D	ل	L
ذ	Ẓ	م	M
ر	R	ن	N
ز	Z	و	W
س	S	ه	H
ش	Sy	ء	--'
ص	Ṣ	ي	Y
ض	Ḍ		

B. Konsonan Rangkap

Konsonan rangkap, termasuk tanda *Syaddah*, ditulis lengkap, **أحمدية** ditulis : *Ahmadiyyah*

C. Ta' Marbutah di akhir Kata

1. Bila dimatikan ditulis h, kecuali untuk kata-kata Arab yang sudah terserap menjadi bahasa Indonesia

جماعة : ditulis *jamā'ah*

2. Bila dihidupkan karena berangkai dengan kata lain, ditulis t.

نعمة الله : ditulis *ni'matullāh*

زكاة الفطر : ditulis *zakātul-fiṭri*

D. Vokal Pendek

Fathah ditulis a, *kasrah* ditulis i, dan *zammah* ditulis u

E. Vokal Panjang

a panjang ditulis *ā*, i panjang ditulis *ī*, dan u panjang ditulis *ū*, masing-masing dengan tanda ([~]) di atasnya

F. Vokal-vokal Pendek yang Berurutan dalam satu kata dipisahkan dengan apostrof (')

أنتم : ditulis *a'antum*

مؤنث : ditulis *mu'annas*

G. Kata Sandang Alif + Lam

1. Bila diikuti huruf *Qamariyyah* ditulis al-

القرآن : ditulis *al-Qur'ān*

2. Bila diikuti huruf *Syamsiyyah*, huruf al diganti dengan huruf *syamsiyah* yang mengikutinya

الشبيعة : ditulis *asy-syī'ah*

H. Huruf Besar

Penulisan huruf besar disesuaikan dengan EYD

I. Kata dalam Rangkaian Frase dan Kalimat

1. Ditulis kata per kata, atau
2. Ditulis menurut bunyi atau pengucapannya dalam rangkaian tersebut

شيخ الإسلام: ditulis *syaikh al-Islām* atau *syaikhul-Islām*

J. Lain-Lain

Kata-kata yang sudah dibakukan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (seperti kata *ijmak*, *nas*, dll.), tidak mengikuti pedoman transliterasi ini dan ditulis sebagaimana dalam kamus tersebut.

KATA PENGANTAR

Dengan menyebut nama Allah yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang segala puji dan syukur penyusun panjatkan kepada *Ilāhī Rabbī*, Tuhan semesta alam yang senantiasa melimpahkan *taufiq*, *hidāyah*, *ināyah* serta nikmat-Nya. Shalawat dan salam senantiasa penyusun sanjungkan kepada Nabi Muhammad SAW, keluarganya, para sahabatnya serta para pengikutnya.

Syukur *alhamdulillah*, penulis dapat menyelesaikan disertasi ini untuk melengkapi persyaratan untuk menyelesaikan studi pada Program Pascasarjana (PPs) Program Studi Hukum Keluarga Pascasarjana Program Doktor Universitas Islam Negeri (UIN) Raden Intan Lampung guna memperoleh gelar Doktor dalam bidang Hukum Keluarga.

Penulis ucapkan terima kasih kepada semua pihak yang senantiasa membantu dalam proses penyelesaian disertasi ini, secara rinci ucapan terima kasih penulis sampaikan kepada :

1. Bapak Prof. Dr. H. Moh. Mukri, M.Ag, selaku Rektor UIN Raden Intan Lampung, sekaligus sebagai Promotor yang telah banyak meluangkan waktu dalam membimbing penulis hingga disertasi ini dapat diselesaikan.
2. Bapak Prof. Dr. Idham Kholid, M.Ag, Selaku Direktur PPs UIN Raden Intan Lampung yang selalu tanggap dengan kebutuhan-kebutuhan mahasiswa, sehingga penulis dapat menyelesaikan studi Program Doktor dengan baik.
3. Bapak Dr. H. Khairuddin, M.H, selaku Co-Promotor I dan Bapak Dr. H. Yusuf Baihaqi, M.A, selaku Co-Promotor II, yang tidak pernah bosan dan lelah membimbing, mengarahkan, memotivasi sehingga disertasi ini dapat penulis selesaikan.

4. Bapak Prof. Dr. H. Faisal, S.H., M.H. dan Bapak Dr. H. Jamal Fakhri, M.Ag., yang telah memperbaiki, memberi masukan serta mengarahkan disertasi ini menjadi lebih baik.
5. Bapak/Ibu dosen, staf/karyawan dan seluruh civitas akademika Program Pascasarjana (PPs) UIN Raden Intan Lampung yang banyak membantu.
6. Rekan-rekan Program Pascasarjana (PPs) program Doktor khususnya Program Studi Hukum Keluarga, karena motivasi dan semangat kalian disertasi ini dapat diselesaikan.

Penulis menyadari bahwa disertasi yang ditulis ini masih jauh dari kesempurnaan, dengan harapan bimbingan dan saran dari para pembaca senantiasa penulis harapkan untuk kesempurnaan, kami ucapkan terima kasih.

Akhirnya penulis berharap, semoga disertasi ini dapat memberikan sumbangan dan kontribusi bagi pengembangan ilmu pengetahuan khususnya dalam bidang hukum keluarga.

Metro, Desember 2020

Penulis,

A. Muslimin

1503010013

DAFTAR ISI

Halaman Sampul	i
Abstrak	iii
Halaman Pengesahan.....	viii
Pedeoman Transliterasi.....	ix
Kata Pengantar	xii
Daftar Isi	xiv
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah	11
C. Rumusan Masalah	11
D. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	11
E. Kajian Pustaka.....	12
F. Kerangka Teori	15
G. Metode Penelitian.....	20
BAB II POLITIK DAN PEMBENTUKAN UNDANG-UNDANG PERKAWINAN	23
A. Politik dan Perkembangannya.....	23
1. Politik Hukum.....	23
2. Perkembangan Politik Hukum Islam di Indonesia	29
B. <i>Fiqh Siyāsah</i>	37
1. <i>Syari'ah, Fiqh dan Hukum</i>	37
2. Mengenal <i>as-Siyāsah asy-Syar'iyah</i>	51
3. <i>As-Siyāsah dalam al-Qawāid al-Fiqhiyyah</i>	55
C. Pembentukan Undang-undang Perkawinan di Indonesia	62

BAB III IBNU TAIMIYAH DAN KITAB AS-SIYĀSAH ASY-SYAR'IIYAH FI IṢLĀḤ AR-RĀ'I WA AR-RĀ'IIYAH.....	79
A. Biografi Ibnu Taimiyah.....	79
1. Biografi Ibnu Taimiyah	79
2. Metode Berfikir Ibnu Taimiyah.....	86
3. Guru dan Murid Ibnu Taimiyah.....	88
4. Karya-karya Ibnu Taimiyah	90
5. Kondisi Sosial Masyarakat dan Pemerintahan	92
B. Kitab <i>as-Siyāsah asy-Syar'iiyah fi Iṣlāḥ ar-Rā'i wa ar-Rā'iiyah</i>	94
 BAB IV RELEVANSI PEMIKIRAN POLITIK HUKUM IBNU TAIMIYAH DALAM PEMBENTUKAN UNDANG-UNDANG PERKAWINAN DI INDONESIA	106
A. Pemikiran Politik Hukum Ibnu Taimiyah.....	106
B. Relevansi Pemikiran Politik Hukum Ibnu Taimiyah dalam Pembentukan Undang-undang Perkawinan di Indonesia	135
 BAB V PENUTUP.....	149
A. Kesimpulan	149
B. Saran	151
DAFTAR PUSTAKA	152
BIODATA PENULIS	161

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Manusia sebagai ciptaan sekaligus membawa tugas mulia sebagai khalifah dan persoalan-persoalan yang muncul pada masa awal sesudah masa Nabi Muhammad SAW adalah persoalan kekuasaan politik. Semangat kebersamaan menjadikan tokoh politik kaum Ansor menerima diangkatnya Abu Bakar sebagai seorang Muhajirin menjadi pemimpin Madinah setelah Nabi SAW. Paradigma tersebut menggambarkan bahwa berpolitik sebagai sarana menyampaikan aspirasi. Inilah di antara prinsip yang dilakukan oleh Rasul selama menjadi pemimpin kaum muslimin Madinah. Meskipun banyak masalah yang terjadi pada masa-masa awal, hal tersebut terselesaikan dengan mengangkat Abu Bakar sebagai khalifah, namun beberapa dekade kemudian masalah politik kembali muncul dalam kalangan umat Islam.¹

Sejak masa Rasul, para khalifah, masa klasik, pertengahan sampai masa modern, kekayaan Islam telah mewariskan tradisi politik yang beragam. Jika dikonsepsikan bisa melahirkan berbagai teori pemikiran politik. Namun pada awal periode Islam, khazanah tersebut sangat dominan memunculkan teori *firqah*, sekarang teori tersebut dinamakan aliran teologi atau teori kalam, bukan sebagai

¹Abdul Mu'in, *Fiqh Siyāsah sebuah Konsepsi Kekuasaan Politik Dalam al-Qur'an*, (Jakarta : Raja Grafindo, 1995), h.1

teori politik, walau akar persoalannya dimulai dengan persoalan-persoalan yang berkaitan dengan politik.

Masa periode klasik terdapat dua dinasti yang mapan, Bani Umayyah dan Bani Abbasiyyah. Pada masa itu kekuasaan ada di tangan umat Islam dan memiliki pengaruh sangat luas. Masa Bani Umayyah memfokuskan kajian pada kebijakan perluasan dan pengembangan wilayah belum fokus terhadap kajian fikih politik - *siyāsah*-, namun ketika Bani Abbasiyyah berkuasa kajian *fiqh Siyāsah* mulai berkembang.² Namun, pengaruh negara sangat kuat sehingga kajian para ulama -Sunni- dalam mengembangkan kajian fikih cenderung merespon pemerintahan.³ Sedangkan Khawarij, Mu'tazilah dan Syi'ah jadi golongan di luar pemerintah walau pengaruhnya tidak kuat.

Khazanah tersebut menjadikan Harun Nassution membuat kesimpulan, pada masa klasik teori politik Sunni cenderung melegitimasi kekuasaan di tengah-tengah kepentingan golongan.⁴ Sifat akomodatif tersebut menjadikan Sunni menguasai politik dan pemikir-pemikir politik kaum Sunni mampu memberikan doktrin terhadap mereka dalam patron kekuasaan.

Pada masa klasik atau masa Abbasiyyah bermunculan pemikir dan ilmuwan Islam. Al-Mawardi di antara pemikir Islam, tokoh dan sebagai hakim agung masa Abbasiyyah. Dengan fikih politiknya, menjadikan karya penanya terkenal, di antaranya *al-Ahkām as-Sulṭāniah*, kitab *al-Ahkām as-Sulṭāniah* membahas tentang kenegaraan, baik tentang jabatan seorang khalifah, cara

²Karena ketika Umayyah berkuasa belum banyak karangan bisa menjadi rujukan tentang pemikiran politik Islam. Masuk abad pertengahan muncul buah pena Ibnu Abi Rabi' "*Suluk al-Mālik fi Tadbīr al-Mamālīk*" kemudian abad kesepuluh lahir karya pada masa Abbasiyyah, karya Mawardi berjudul "*Al-Ahkām as-Sulṭāniah*".

³Ibn Abi Rabi' merupakan ulama pertama Sunni membuat buku *siyāsah* dengan karya "*Suluk al-Mālik fi Tadbīr al-Mamālīk*" ditujukan untuk Mu'tashim. Tidak mengoreksi penguasa dikarenakan hadiyah. Buku tersebut memuji Al-Mu'tashim orang bijaksana, adil serta bisa memberi kesejahteraan rakyat. (Munawwir Sazali, h. 43). Sedangkan Gazali dalam *Iqtisād* menyatakan kekuasaan presiden bukanlah hal kotor namun suci. Oleh karena itu masyarakat tidak diperkenankan memberontak kekuasaan. Keduanya dengan yakin mengatakan bahwa Qurais ditetapkan sebagai syarat jadi presiden. Pendapat tersebut dianggap sebagai dukungan terhadap pemerintahan. Karena pucuk pimpinan berada ditangan Quraisy.

⁴ M. Iqbal, *Fiqh Siyāsah, Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*, (Jakarta: Gaya Media, 2007), h. 22.

pengangkatan, hubungan negara dengan rakyat, dasar-dasar berdiri Negara serta tentang pemecatan khalifah dan hal lain tentang ketatanegaraan.

Al-Mawardi merupakan penggagas pertama tentang teori politik Islam, dan juga penulis pertama masalah politik dan kenegaraan dalam karangan dengan judul *al-Ahkām as-Sulṭāniah*.⁵

Di antara pemikiran Mawardi adalah tentang *imāmah* yang harus dilembagakan sebagai pengganti kenabian dalam upaya melindungi agama serta aturan kehidupan.⁶ Mawardi berpendapat bahwa mengangkat atau memilih pemimpin sebagai sebuah kewajiban sosial (*farḍu kifāyah*). Pengangkatan *imāmah* menjadi pemimpin adalah wajib. Menurutnya wajib dapat dikategorikan sebagai wajib didasarkan pada rasio, karena rasio manusia cenderung kepada seorang pemimpin untuk *amar ma'rūf nahi munkar*; kemudian wajib berdasarkan syariat, *imāmah* menjalankan tugas kewajiban agama untuk menjalankannya,⁷ firman Allah SWT:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ
فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ
إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ ءَاخِرِ ۚ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

“Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul dan ulil amri diantara kamu...” (Q.S: An-Nisā, 4:59).

Imāmah ialah pokok kekuasaan politik, urgen dalam bernegara, kata al-Mawardi.⁸

الْإِمَامَةُ مَوْضُوعَةٌ لِخِلَافَةِ النَّبَوَّةِ فِي حِرَاسَةِ الدِّينِ وَسِيَاسَةِ الدُّنْيَا

“Tugas pokok *imāmah* adalah menjalankan tugas kenabian dalam melindungi agama serta mengatur dunia”

⁵ Qomarudin Kan, *Mawardi Theori of the State*, Terjemah Imran Rosidi, “Telaah Kritis Teori Mawardi Tentang Negara”, (Jogjakarta: Tiara Wacana, 2000), h. 37

⁶ M. Iqbal, *Pemikiran Politik Islam Masa Klasik hingga Indonesia Kontemporer*, (Jakarta: Kencana Prenada, 1990) h. 18

⁷ Mawardi, *Kitab al-Ahkām as-Sulṭāniah*, (Beirut: Maktab Islami, 1996), terjemah Abdul Hayi al-Katani dkk, *Hukum Tata Negara dan Kepemimpinan dalam Takaran Islam*, (Jakarta: Gema Insani, 2000), h. 15-16

⁸ Al-Mawardi, *Al-Ahkām as-Sulṭāniah*, (Beirut: Dārul Kutub Ilmiyyah, tt) h. 5

Menurut Mawardi bahwa lembaga *imāmah* merupakan perintah ajaran agama dan tidak sekedar hasil dari akal mirip dengan konsep “kontrak” kedua belah pihak yaitu pemimpin dan rakyat atau *ahlul ḥalli wal ‘aqdi*. *Ahlul ḥalli wal ‘aqd* lebih dikenal dengan lembaga aspirasi rakyat pada umumnya.

Kekuatan yang dimiliki politik Islam periode pertengahan mengalami kemunduran. Doktrin-doktrin masa sebelumnya sudah tidak efektif jika dihadapkan dengan kondisi obyektif maka lahirlah pemikir politik berbeda dengan periode sebelumnya yaitu pemikir Ibnu Taimiyah.

Kajian-kajian tentang pemikiran Ibnu Taimiyah banyak menarik peneliti karena perkembangan permasalahan dunia Islam saat ini, baik tentang negara dan administrasinya serta bagaimana cara menegakkan ideologi Islam saat ini. Merupakan sebuah tantangan bagi umat Islam, karena Islam bukan sekedar kumpulan dogma dan ritual. Islam lebih dari itu, Islam merupakan pedoman hidup, Islam merupakan realisasi perintah *Ilāhi* untuk segala bidang kehidupan, baik persoalan-persoalan individu ataupun kelompok baik dalam bidang ekonomi, politik, sosial, moral, kultural, hukum serta keadilan.⁹ Sejarah membuktikan keanekaragaman bentuk politik Islam masa lalu. Bentuk dan sistem pemerintahan yang ada masa itu mencerminkan tidak adanya kesepakatan sehingga menimbulkan berbagai interpretasi tentang negara. Al-Qur’an ataupun *as-Sunnah* tidak pernah menyinggung istilah negara, namun unsur-unsur pokok sebuah negara dapat ditemukan. Memahami persoalan politik dalam Islam bukan perkara mudah.

Pemahaman tentang negara menurut Nurkholis Majid, bisa dikarenakan beberapa sebab. Di antaranya, Islam mempunyai catatan sejarah begitu panjang 14 abad lebih, merupakan keanehan apabila segala hal tetap dan berhenti. Sedangkan sangat sedikit umat Islam yang berpengetahuan dan sadar tentang sejarah itu. Kedua, perbendaharaan teori politik dalam sejarah Islam yang amat banyak

⁹ Maududi, *Hukum dengan konstitusi Sistem Politik Islam*, terjemah Asep, (Bandung: Mizan, 1994), h. 1

berbarengan munculnya sebuah peristiwa.¹⁰ Entah ada atau tidak teori negara dalam khazanah keislaman, tidak dinafikan kajian sejarah tentang pemikiran negara Islam berhasil mendatangkan tokoh dengan konsep Negara yang orisinil untuk dikaji hingga kini.

Di antara tokoh bersama teori negara yang jadi isu dalam diskusi perdebatan politik dialah Ibnu Taimiyah. Ibnu Taimiyah mempunyai pendapat tentang keberadaan presiden bukan sekedar sebagai jaminan keselamatan jiwa, hak milik dan terpenuhi kebutuhan tapi lebih dari itu sebagai jaminan diberlakukannya segala perintah dan hukum Tuhan. Pendapat lainnya bahwa kepala pemerintahan merupakan bayangan Tuhan dibumi, memiliki makna seorang pemimpin merupakan wakil Allah dibumi, meliputi segala kekuasaan serta kewenangan untuk memerintah yang bersumber dari Tuhan.¹¹ Menjadi pemimpin wajib, dengan tujuan untuk agama serta kedekatan dengan Allah keteika memimpin disertai taat kepada Rasul sebagai afdalnya. Kebanyakan manusia terjerumus dalam kemafsadatan karena demi jabatan dan harta.¹²

Ibnu Taimiyah memberikan saran supaya tata politik ditegakkan demi menopang Syari'ah dan meraih maksud inti Syari'ah atau hukum. Ibnu Taimiyah juga mengatakan bahwa agama tidak bisa direalisasikan tanpa negara. Ibnu Taimiyah mengatakan kepemimpinan Muhammad SAW tidak bisa dikategorikan sebagai sebuah negara, dia juga tidak ingin membahas asal sebuah negara.¹³ Dia menegaskan negara adalah wasilah dalam mewujudkan perintah Tuhan, Ibnu Taimiyah mengatakan kesejahteraan tidak akan terwujud kecuali dengan bermasyarakat dan bernegara, oleh karenanya setiap kehidupan manusia membutuhkan negara demi menjalankan kewajiban agama serta sebagai tujuan untuk mensejahterakan.¹⁴ Penegakan pemerintahan merupakan perintah agama ungkap Ibnu Taimiyah. Karenanya, negara harus mempunyai

¹⁰ "Kata Sambutan" Nurkholis Majid dalam Sazali Munawir, *Islami, Tata Negara, Pemikiran, Ajaran, Sejarah*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), h. 307

¹¹ Munawir Sadzali, *Ibid.* h. 89

¹² Ibnu Taimiyah, *Kebijaksanaan Politik Muhammad SAW*, terjemah Munawir Z, (Surabaya: Dunia Ilmu, 1997), h. 159

¹³ Qomarudin Kan, *Ibid.* h.308.

¹⁴ Mufid, *Teori Pemerintahan Islam menurut Ibnu Taimiyah*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1994), h. 43.

sistem pemerintahan tertentu demi terlaksananya tugas negara. Sebagaimana dalam teori pemerintahannya, lebih menekankan adanya praktik penyelenggaraan sebuah pemerintahan.¹⁵

persoalan sejarah banyak diperbincangkan terutama pemikiran politik tentang negara serta pemerintahan. Berkaitan dengan hal tersebut *fiqh siyāsah compatible* dalam merefleksikan pencarian dasar intelektual dalam fungsi serta peran negara sebagai faktor fundamental untuk memenuhi kepentingan kesejahteraan secara lahir maupun batin. *Fiqh siyāsah* merupakan ijtihad dalam politik untuk menemukan nilai Islam sesuai konteks dan proses politik.

Sebagai penulis Ibnu Taimiyah sangat produktif. Hal tersebut tampak dari beberapa karyanya yang begitu banyak sekitar 500 buku, di antaranya adalah: (1) *Ar-Rad ‘ala al-Muntiqiyyin* (2) *Manhaj as-Sunnah an-Nabawiyyah*, (3) *Majmū’ al-Fatawa* (4) *al-Ikl̄l fi al-Mutasyabah wa at-Ta’wīl*, (5) *Ar-Rad ‘ala al-Ḥululīyyah wa al-Ittiḥadah*, (6) *Muqoddimah fi Uṣūl at-Tafsīr*, (7) *Ar-Rad ‘Ala Falsafah Ibn Rusy*, (8) *Bayān Muwāfaqāt Ṣaḥīḥ al-Ma’qūl Ṣariḥ al-Manqūl*, (9) *Al-Jawāb as- Ṣaḥīḥ Li Man Badala Imam al-Masīḥ*, (10) *Ar-Rad ‘Ala an-Nuṣairīyah*. Karya-karyanya berisi tentang kritik terhadap aliran-aliran di dunia Islam yang berkembang. Kritik Ibnu Taimiyah juga ditujukan terhadap aliran moderat yang dipresentasikan oleh al-Ghazali, Ibnu Rusyd, Ibnu Arabi, Ibnu Sina jadi bukan saja pada aliran teologi, aliran tasawuf dan aliran filsafat.¹⁶

Di antara kitab-kitab Ibnu Taimiyah,¹⁷ dalam kitab tersebut bnu Taimiyah membagi bukunya dalam dua bagian:¹⁸ Bagian

¹⁵ Jeje Abd Rozaq, *Politik Kenegaraan, Pemikiran Gazali dan Taimiyah*, (Suraksrta: Bina Ilmu, 1999), h. 129.

¹⁶ *Ensiklopedi Islam*, h. 169

¹⁷ *as-Siyāsah asy-Syar’iyyah fi Islāh ar-Rā’i wa ar-Rā’iyyah*

¹⁸ Kata Pengantar *ta’līq Al-‘Uṣāimin*, menyebutkan buku itu disusun Ibnu Taimiyah karena permintaan al-Kabīr Qis al-Manshuri, ketika berkunjung Gazzah kemudian bertemu Ibnu Taimiyah dan meminta Ibnu Taimiyah untuk menulis buku nantinya akan digunakan untuk pegangan ketika menjalankan tugas memakmurkan serta melindungi masyarakat. Permintaan tersebut dipenuhi Ibnu Taimiyah dengan menulis nasehat-nasehat kemudian dikenal dengan *as-Siyāsah as-Syar’iyyah*. Catatan menyebutkan : Ibnu Taimiyah membacakan kitab hanya dalam semalam selesai menjelang shalat Subuh. Daftar isi disusun kurang teliti akhirnya susunannya menjadi tidak teratur. Daftar isi di atas berdasar edisi lain, *as-Siyāsah asy-Syar’iyyah fi Islāh ar-Rā’i wa ar-Rā’iyyah*, disunting M. Ibrahim Banna dan M. Ahmad ‘Asyur, Kairo, 1971.

pertama: tentang penunaian tanggung jawab (*Al-Bāb al-Awwāl: Ada' al-Amānah*), kemudian bagian pertama dibagi jadi dua bab: Pertama pemerintahan (*Al-wilāyat*), pemerintahan ini dibagi menjadi 4 pasal. Pada bab yang kedua membahas harta kekayaan negara (*Al-Amwāl*) yang dibagi menjadi enam pasal. Pada bagian kedua membahas tentang penegakan hukum (*Al-Bāb as-sāni: Al-Ahkām*), kemudian bagian ini dibagi dalam dua bab yaitu penegakan hukum yang berhubungan dengan hak Allah atau hukum pidana (*Hudūd Allah*), bab ini dibagi menjadi sembilan pasal sedang bab kedua tentang penegakan hukum yang berhubungan dengan hak manusia (*Huqūq an-Nās*) dibagi menjadi enam pasal.

Politik hukum dalam istilah Islam disebut *Siyāsah Syar'iyah* ini adalah realisasi konsep *Maṣlahah Mursalah*, menata kesejahteraan dengan ketentuan hukum tidak dimuat di dalam syara'. Ahli lain mempunyai definisi tentang politik hukum Islam dengan perluasan peranan pemerintah dalam merealisasikan kemaslahatan selama tidak bertentangan dengan dasar-dasar agama.

Etika dan tata nilai bisa menjadi pedoman berkehidupan dalam negara. Gazali menyatakan “asasnya adalah syari'at, pemerintah sebagai pengawal; hal tidak berasas pasti roboh, tidak punya penjaga pasti hilang”. Sebuah dugaan bahwa syari'at sudah lengkap untuk direalisasikan, peran pemerintahan adalah melaksanakan serta melakukan pengawasan pelaksanaan syari'at tersebut, tidak banyak hal dalam menjalankan fungsi legislasi. Syari'at ditegakkan sebagai kewajiban bagi pemeluknya. Rasyid Ridha serta Muhammad Abduh mengatakan “Islam adalah tentang agama dan tentang Syari'at” di dalam Islam ada larangan serta kewajiban tapi tidak seluruhnya yakin terhadap keyakinan tersebut untuk mengamalkan dengan ikhlas. Oleh karena itu, hukum tidak bisa berlaku tanpa kebijakan politik dalam menegakkannya. Hukum dalam Islam sangat komprehensif untuk membimbing manusia, inilah hukum yang disebut dengan syari'ah, jalan atas petunjuk Tuhan.

Berdasarkan kenyataan tersebut, pemikiran politik Ibnu Taimiyah menawarkan realism sebagai wahana serta fleksibilitas yang tidak dimiliki oleh teori-teori tradisional, sehingga pemikiran

Ibnu Taimiyah sangat mungkin untuk di kaji sebagai bahan perubahan kehidupan dan politik bernegara.

Definisi politik hukum menurut Padmo Wahjono adalah kebijaksanaan dalam menyelenggarakan negara serta memiliki kriteria untuk menjadikan sesuatu sebagai hukum. Menurut Van Apeldorn politik hukum adalah politik menyusun undang-undang dalam tujuan serta konten. Menurut Soerjono sebagai aktifitas menentukan nilai-nilai kemudian merealisasikannya. Sedangkan Satjipto mendefinisikan sebagai perbuatan dalam membuat pilihan tentang maksud hukum dan cara menggapai tujuan.¹⁹

Mahfud MD membuat definisi politik hukum dengan garis kebijakan yang berkenaan dengan ketentuan yang berlaku. Jadi, pilihannya adalah memberlakukan atau tidak dengan harapan mencapai cita-cita negara sesuai Undang-Undang Dasar 1945.²⁰

Daniel S. Lev menganggap bahwa penentu terjadinya hukum adalah konsep, struktur politik kekuasaan, hukum menjadi alat dan tempat politik. Proses hukum kendati tidak identik dengan tujuan pembentukan hukum tapi dalam prakteknya sering dijumpai bahwa proses dinamika pembentukan hukum selalu sama, yaitu didasarkan pada konsep dan struktur kekuasaan yang berlaku dalam masyarakat sebagai penentu terbentuknya produk hukum.²¹

Ada tiga kemungkinan kaitan hukum dengan politik, yaitu: Hukum determinan terhadap politik, maksudnya hukum jadi tujuan dan mengendalikan proses politik. Kedua; Politik determinan terhadap hukum, artinya produk hukum dan realisasi penegakannya dipengaruhi politik, ketiga; Politik serta hukum menjalin hubungan saling ketergantungan, ada adagium berbunyi “Politik tidak ada hukum mengakibatkan anarkisme dan hukum tidak ada politik menjadi lemah”. Studi tentang realisasi politik dan hukum melahirkan teori politik hukum atau *legal policy*.

Negara Indonesia bukanlah negara sekuler dan juga bukan negara agama. Indonesia negara kebangsaan yang beragama.

¹⁹ Surjono, *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum*, (Jakarta: Raja Grafindo, 1994), h. 14.

²⁰ Moh. Mahfud M D, *Politik Hukum di Indonesia*, (Jakarta: Rajawali Pres, 2009) h. 1.

²¹ Daniel S., *Hukum Dan Politik di Indonesia, Kesenambungan dan Perubahan*, (Jakarta: LP3S 1990) cet. I, h. 18.

Indonesia menjadikan keagamaan sebagai pondasi akhlak dan sumber materil dalam berbangsa serta bernegara. Oleh karenanya Ketuhanan Yang Maha Esa sebagaian dari dasar negara Indonesia.

Berlakunya undang-undang perkawinan Indonesia adalah konstitusional dengan alasan; Secara filosofis Islam sebagai pedoman kehidupan, cita hukum serta cita moral Muslim Indonesia, hal ini mempunyai peranan sangat penting. Kedua, secara sosiologis kesadaran hukum berlandaskan ajaran Islam, Ketiga, secara yuridis sebagaimana pasal 24, 25 dan 29 UUD 45 memberi ruang untuk diberlakukan hukum Islam khususnya undang-undang perkawinan di Indonesia secara yuridis formal.

Pada masa Orde Baru politik hukum sebagaimana yang tertulis dalam Ketetapan MPR yaitu GBHN dimulai dari 1973 sampai tahun 1993. Pada masa itu perkembangan hukum mengarah pada unifikasi dan kodifikasi hukum yang bersifat netral dengan fungsi rekayasa sosial pun demikian muslim Indonesia, akhirnya unifikasi mendapat pengakuan.²²

Mengenai kedudukan perundang-undangan hukum keluarga sebagai aturan hukum negara Indonesia dinyatakan bahwa hukum di Indonesia bersifat majemuk berdasar perkembangan sejarah karena sampai sekarang Indonesia memberlakukan tiga sistem hukum yaitu adat, Islam dan Barat.

Hukum Islam Indonesia adalah hukum yang hidup, walau secara resmi tidak dijadikan sebagai kaidah hukum positif. Pertanyaan serta permasalahan yang muncul tentang hukum keluarga Islam banyak ditujukan para tokoh dan ulama serta organisasi sosial keagamaan.

Takhrīj al-Ahkām fī an-Nāṣ al-Qānūn atau transformasi hukum Islam kedalam bentuk undang-undang adalah produk komunikasi tokoh-tokoh politik Islam baik para tokoh ormas, ulama, pejabat agama serta cendekiawan muslim dengan kalangan politisi dan pejabat pemerintahan. misalnya, berlakunya UU No.1/1974 merupakan dominasi peran elit Islam dengan melakukan pendekatan kepada elite legislative sampai Rancangan Undang-Undang

²² Tengku M. Radhi, *Politik dan Pembaharuan Hukum*, Prisma No. 6 tahun II, h. 4

No.1/1974 tentang perkawinan dibukukan.²³ Pengambilan keputusan melalui beberapa prosedur politik baik legislatif ataupun eksekutif tentang legislasi hukum Islam berpedoman pada politik hukum yang dianut. Undang-undang bisa ditetapkan apabila telah diproses secara politik baik legislatif dan eksekutif serta terpenuhinya syarat serta sesuai dengan rancangan undang-undang.

Hamid S. Atamimi mengemukakan tentang pendekatan konsepsional prosedur legislasi hukum Islam bahwa pemerintah bersama Dewan Perwakilan Rakyat memiliki kekuasaan dalam membentuk undang-undang. Sebagaimana dalam Pasal lima ayat (satu) UUD; pemimpin negara mempunyai kewenangan membuat undang-undang atas persetujuan DPR. Penjelasan pasal menyebutkan bahwa *executive power* bersama Presiden dan Dewan Perwakilan Rakyat dalam melakukan *legislatif power*.²⁴

Oleh karena itu, DPR hendaknya memberi persetujuan setiap RUU yang diajukan, ini sesuai penjelasan pasal 20 ayat 1 UUD 1945.

Aktualisasi anggapan tersebut adalah undang-undang perkawinan. Aktualisasi undang-undang perkawinan bisa dikategorikan dalam dua bentuk: Pertama, keinginan pemberlakuan undang-undang perkawinan dengan membentuk aturan hukum khusus bagi Muslim. Kedua, undang-undang perkawinan menjadi sumber hukum dalam pembentukan hukum negara. pelegislasian undang-undang bersama badan kekuasaan negara harus berpedoman pada politik hukum. Undang-undang ditetapkan apabila sudah melalui proses politik baik legislatif maupun eksekutif serta terpenuhinya persyaratan yang sesuai.

²³Amak F. Z, *Proses Undang-undang Perkawinan*, (Bandung: Ma'arif 1976) h. 35 - 48

²⁴ Ahmad Hamid S. Atamimi, "Peranan Keputusan Presiden Republik Indonesia dalam Penyelenggaraan Pemerintahan Negara, Suatu Analisis tentang Keputusan Presiden yang Berfungsi Pengaturan dalam Kurun Waktu Pelita 1- IV ", Program Doktor UI, (Jakarta: UI 1990), h. 120-135

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

1. Proses dan pembentukan undang-undang perkawinan Indonesia sangat dipengaruhi oleh politik hukum nasional.
2. Kitab²⁵ karangan Ibnu Taimiyah sebagai kajian politik hukum.
3. Ibnu Taimiyah seorang tokoh dalam politik hukum Islam yang berpengaruh terhadap pembentukan hukum.
4. Pelegislasian hukum perundang-undangan terutama pelegislasian undang-undang perkawinan.

C. Rumusan Masalah

1. Bagaimanakah Pemikiran Politik Hukum Ibnu Taimiyah dalam Kitab *as-Siyāsah asy-Syar’iyyah fi Iṣlāh ar-Rā’i wa ar-Rā’iyyah*?
2. Bagaimanakah relevansi Pemikiran Politik Hukum Ibnu Taimiyah dengan Pembentukan undang-undang perkawinan di Indonesia?

D. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

1. Tujuan penelitian
 - a. Untuk mengetahui pemikiran Ibnu Taimiyah tentang Politik Hukum dalam karya Kitabnya *as-Siyāsah asy-Syar’iyyah fi Iṣlāh ar-Rā’i wa ar-Rā’iyyah*.
 - b. Untuk mengetahui relevansi pemikiran Ibnu Taimiyah tentang Politik Hukum dalam karya Kitabnya *as-Siyāsah asy-Syar’iyyah fi Iṣlāh ar-Rā’i wa ar-Rā’iyyah* dengan Pembentukan undang-undang perkawinan di Indonesia.
2. Kegunaan Penelitian
 - a. Secara Teoritik
 - Menjawab kajian tentang kitab pemikiran politik hukum Islam yang belum banyak direspon pemikir-pemikir Islam. Walau kajian semacam ini sudah banyak dilakukan, tetapi masih belum banyak masuk

²⁵ *as-Siyāsah asy-Syar’iyyah fi Iṣlāh ar-Rā’i wa ar-Rā’iyyah*

pada wilayah pembentukan undang-undang perkawinan di Indonesia.

- Untuk menambah wawasan keilmuan dalam tradisi keilmuan hukum perkawinan dan relevansinya dalam pemikiran politik hukum.

b. Secara Praktik

- Untuk menjadi bahan kajian dalam ranah akademik berkelanjutan dan dalam usaha memperbanyak referensi tentang politik dan hukum keluarga.
- Untuk bahan masukan kepada pemerintah, organisasi Islam serta pihak lain yang, kemudian sebagai masukan yang inspiratif, instruktif, edukatif dan rekreatif bagi intelektual dalam menggali khazanah pemikiran politik hukum terkhusus hukum perkawinan di Indonesia.

E. Kajian Pustaka

Penelitian yang dilakukan oleh Muhammad Iqbal, "*Busthanul Arifin Gagasan dan Upaya Pembumian Hukum Islam di Indonesia*"²⁶ membuat sebuah kesimpulan bahwa masa kemerdekaan Indonesia belum mempunyai kesesuaian hukum secara Nasional, akhirnya menimbulkan benturan antara sistem hukum Islam dengan hukum adat serta hukum positif, ini terjadi karena adanya pengaruh penjajahan hingga saat ini Indonesia masih terpengaruh pemikiran tersebut. Dibuktikan dengan adanya usaha membentuk peraturan hukum Islam kedalam hukum nasional, para pemikir menolak dengan berbagai argumentasi. Kesimpulan kedua, menyoroti konflik hukum yang semu. karenanya, ada upaya menghapus konflik tersebut dengan jalan menyatukan gagasan tentang syari'ah dan fikih, kemudian menyusun hukum yang disesuaikan dengan budaya nasional. Ketiga, Upaya peran yang bisa dilakukan dalam rangka menghindari konflik hukum adalah dengan meningkatkan citra Peradilan Agama.

²⁶ Muhamad Ikbal, *Kontribusi Pemikiran Busthanul Arifin dalam Legislasi Hukum Islam di Indonesia*, (Medan: IAIN Pres, 2012)

Kedua adalah Khamim Tohari,²⁷ mengkaji tentang “Reformulasi Pemikiran Hukum Islam (Kajian Pemikiran Mahmud Syaltut)”. Penelitian ini merupakan kreasi dalam membaca perubahan zaman. Syaltut sudah berusaha membuat tafsir ulang keputusan hukum yang sudah ditetapkan sesuai situasi serta kondisi yang berubah. Kajian Syaltut merupakan kajian yang menggali nilai normatif dengan menggunakan tafsir sosiologis. Pemikiran ini menjadi kontribusi dalam pengembangan pembaharuan hukum Islam. Syaltut juga meletakkan prinsip persamaan hak di depan hukum. Dalam merealisasikan keadilan dan kemanusiaan tidak boleh sepihak. Keadilan harus berlaku untuk semua golongan.

Penelitian yang dilakukan oleh Asral Fuadi tentang “*Tinjauan Hukum Islam Terhadap Pemikiran Muhammad Syahrur Dalam Reduksitas Hukum Wasiat*”.²⁸ Syahrur membuat reformulasi hukum Islam dengan pembacaan kontemporer, di antaranya adalah dengan mengkaji ulang hukum wasiat. Menurut Syahrur, ada pernyataan bahwa ayat wasiat telah dihapus oleh hadits atau oleh ayat waris, telah mereduksi hukum wasiat itu sendiri, karenanya harus dilakukan penafsiran ulang tentang ayat wasiat itu, maksud dan tujuannya adalah menemukan relevansi dengan kenyataan sekarang. Menurut Syahrur bahwa hukum wasiat dalam praktiknya boleh lebih dari sepertiga. Hukum tersebut didasarkan dengan metode *istinbāṭ* yakni pembacaan kontemporer. Penelitian syahrur ini sebagai respon terhadap kajian hukum wasiat di era sekarang dengan harapan bisa memberikan pemikiran dalam memperkaya keilmuan.

Adapaun kajian yang berbeda dalam mendukung legislasi hukum Islam di Indonesia adalah Marzuki Wahid dan Rumadi dalam bukunya “*Fiqh Mazhab Negara Kritik Atas Politik Hukum di Indonesia*”, penelitian ini menjelaskan kehendak masyarakat dan sosial politik orde baru dengan konsekuensi politik dari legislasi hukum Islam baik bercermin dengan sejarah ataupun dengan kondisi sekarang. Kesimpulan dari penelitian ini adalah legislasi

²⁷ Khamim Tohari, *Reformulasi Pemikiran Hukum Islam*, (Kajian Pemikiran Mahmud Syaltut), 2013.

²⁸ Asrol Fuad, *Tinjauan Hukum Islam Terhadap Pemikiran M Sahrur Dalam Reduksitas Hukum Wasiat*, (Semarang U I N Sunan Kalijaga 2010)

hukum Islam merupakan metode negara dalam intervensi agama yang seharusnya menjadi kewenangan secara independen masyarakat penganut agama.²⁹

Islamic Law in Indonesia's New Order merupakan buah karya Marck Cammack dengan penerjemah Hendro Prasetyo dalam bahasa Indonesia “*Hukum Islam dalam Politik Hukum Orde Baru*” dalam karya tersebut dijelaskan tentang bagaimana undang-undang tentang perkawinan dilahirkan bukan merupakan kesuksesan pemerintahan mengenai hukum yang berkaitan dengan perkawinan namun ini merupakan kegagalan dalam bertindak netral.³⁰

Qomaruddin Khan fokus mengupas tentang persoalan terkait dengan pemikiran politik Islam dengan menggunakan teori yang disampaikan oleh Ibnu Taimiyah. Dengan pendekatannya Qomaruddin menggunakan pendekatan filsafat politik yang menjadikan sentuhan pemikiran serta corak analisisnya cenderung tidak terikat akan tetapi dinamis. Pendekatan filosofisnya memang sejalan dengan garis politik yang dianut Khan. Ia cenderung menjadikan Ibnu Taimiyah seorang pemikir yang tidak respek kepada agama Islam menjadi formal dan mejadi sebuah dasar negara. Sebagai contoh ia mengambil pemikiran Ibnu Taimiyah; “Orang non muslim bisa jadi orang beriman dengan hanya mengaku bahwa Tidak ada Tuhan Selain Allah dan bahwa Nabi Muhammad sebagai utusan-Nya. Dengan ini Muhammad SAW memerangi kafir. Karenanya, percaya terhadap Tuhan dan Nabi-Nya sangat penting dari sekedar penegakan *imāmah*.”³¹

Khan menyebutkan; Ibnu Taimiyah bukanlah orang yang cuek terhadap penegakkan negara, Ibnu Taimiyah menganggap negara hanya sebagai alat, alat untuk mewujudkan tujuan agama dengan sempurna.³² Negara menjadi penting ketika cita-cita keagamaan hanya bisa diaktualisasikan melalui negara. Jika sebaliknya yaitu

²⁹ Rumadi dan Marzuki Wahid, *Fiqh Mazhab Negara*

³⁰ Mark Camack, “*Hukum Islam dalam Politik Hukum Orde Baru*” dalam Sudirman Tebba, “*Perkembangan Mutakhir Hukum Islam di Asia Tenggara, Studi Hukum Keluarga dan Pengkodifikasiannya*” (Bandung : Mizan1993)

³¹ Qomaruddin Khan dalam *Pemikiran Politik Ibnu Taimiyyah*, (Bandung : Pustaka, 1983) h. 102

³² *Ibid*, h. 100

cita-cita penegakkan agama dapat direalisasikan dengan tidak adanya negara.

F. Kerangka Teori

Dalam landasan teori ini penyusun ingin menyampaikan tentang politik baik secara umum maupun secara *fiqh siyāsah*, Seperti yang dikutip oleh Nurcholis Madjid: Ibnu Taimiyah telah mengingatkan agar tidak bertaklid terhadap suatu masalah tertentu.³³ Oleh karena itu pembentukan undang-undang perkawinan di Indonesia sampai diundangkan melalui beberapa tahap dan berbagai masukan dari berbagai elemen. Dalam pembentukan undang-undang diperlukan sebuah metodologi untuk melegalkan, penulis menggunakan teori legislasi sebagai kerangka teori pokok dalam pembahasan *Grand Theory*.

Salah satu teori tentang penyusunan undang-undang adalah teori legislasi. Teori Legislasi adalah terjemahan bahasa inggris, *legislation of theory*, dalam bahasa Belanda *theorie van de wetgeving* yaitu teori membuat atau menyusun sebuah undang-undang.³⁴

Legislasi mempunyai banyak makna di antaranya berarti proses dan produk hukum. Menurut kamus Echols dan Shadily *legislation* diartikan perundang-undangan serta membuat undang-undang.³⁵ *Legislate* yang berarti membuat undang-undang.³⁶ Sedangkan Bentham dan Austin istilah *legislation* adalah “any form of law-making”.³⁷ Dalam pengertian lain, Anis Ibrahim mengatakan legislasi adalah suatu proses pembuatan hukum untuk menciptakan hukum positif. Mulai dari perencanaan, formulasi, penyusunan, pembahasan, pengundangan, pengesahan sampai sosialisasi.³⁸

³³ Nurkholis Majid, *Argumen untuk keterbukaan, Moderasi dan Toleransi, Beberapa pokok Pandangan Ibnu Taimiyah*, Mukhtar Pabotinggi., *Islam antara visi, Tradisi dan Hegemoni Bukan Muslim*, (Jakarta: Yayasan Obor 1986) h. 140.

³⁴ Salim, dan Erlies Septiana N, *Penerapan Teori Hukum Pada Penelitian Tesis dan Disertasi*, (Jakarta : Raja Grafindo 2016), h.33

³⁵ John M. Echols, Hassan Shadili, *Kamus Inggris*, (Jakarta : Gramedia, 1995), h. 353

³⁶ Peter Salim, *Advanced English-Indonesia Dictionary*, (Jakarta: Modern English Pres, 1988) h. 479

³⁷ Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. 1996

³⁸ Ibrahim Anis, *Legislasi Perspektif Demokrasi, Analisis interaksi politik dan hukum dalam proses pembentukan peraturan daerah di Jawa Timur*, (Program Doktor Undip, 2008), h.114

Teori legislasi adalah teori yang membahas perundang-undangan, meliputi tahapan-tahapan mulai dari perencanaan, pembahasan, penyusunan, pengesahan serta penetapan dan diundangkan. Fokus teori legislasi adalah pada proses pembentukan peraturan perundang-undangan beserta tahapan penyusunannya.

Tujuan utama legislasi negara dengan dasar hukum modern tidak hanya mengkodifikasi norma dan nilai yang ada namun untuk menciptakan modifikasi dalam kehidupan masyarakat. Legislasi bukan saja memproduksi hukum sebagai wahana positivisasi atas norma dan nilai juga untuk mengemban hukum dalam mengemban amanat untuk pembangunan masyarakat secara nasional dalam mewujudkan kesejahteraan.

Keanekaragaman proses membuat hukum di suatu negara bergantung dengan cara ber hukum negara tersebut. Kehidupan hukum suatu negara adalah cerminan dari tradisi hukum yang ada. Menurut teori, perundang-undangan dibuat bersama antara pemerintah, rakyat, perwakilan rakyat, atau gabungan. Untuk Indonesia, lembaga pembentuk hukum secara undang-undang ialah lembaga legislatif baik tingkat pusat maupun daerah.

Undang-Undang Dasar dan UU No. 32 Tahun 2004 dengan tegas menyatakan bahwa fungsi legislasi adalah berada pada DPR dan DPRD. Tetapi, fungsi legislasi bukan fungsi mandiri lembaga legislatif namun bekerja sama dengan eksekutif ditingkat pusat maupun daerah.

Negara dengan sistem demokrasi dalam menyalurkan aspirasi melalui perwakilan serta pemilihan umum. Dengan demikian kecenderungan pendidikan, pemikiran serta asal-usul anggota legislatif ikut menentukan hasil undang-undang yang dibuat. Intervensi dari luar juga tidak dapat dihiraukan terutama hanya dapat dilakukan oleh pemilik kekuasaan serta kekuatan dalam sosial, ekonomi maupun politik.

Pada tahapan sosiologis berjalan untuk mematangkan masalah yang akan dibawa dalam agenda pembentukan, gagasan awal perlu diatur dengan hukum masyarakat, berdialog, menerima masukan-masukan dengan pertukaran pendapat berbagai golongan dan kekuatan.

Legislasi hukum melalui beberapa tahap: Tahap inisiasi dengan munculnya ide dalam masyarakat; Tahap sosio-politis yaitu mematangkan ide; Tahap yuridis ialah menyusun bahan dengan rumusan hukum kemudian diundangkan. Dari sinilah muncul pertentangan-pertentangan di masyarakat. Dari adanya pertentangan kepentingan masyarakat mendorong dilakukan legislasi dengan jalan kompromi. Dengan adanya kesepakatan memungkinkan suatu penyelesaian melalui peraturan perundang-undangan, akhirnya dengan adanya peraturan perundang-undangan adalah upaya menghindari konflik dan kepentingan dalam masyarakat.

Legislasi dalam bahasa Arab disebut *taqnīn*. Secara terminologi *taqnīn* adalah penetapan penguasa, sekumpulan undang-undang dengan daya memaksa untuk mengatur hubungan manusia dalam kehidupan bermasyarakat.³⁹ Definisi *taqnīn* menurut Abu Zahrah adalah hukum Islam berbentuk kitab undang-undang praktis dan sistematis ditetapkan dan diundangkan resmi oleh pemerintah dan mempunyai kekuatan hukum mengikat serta wajib dipatuhi dan dilaksanakan seluruh warga.⁴⁰

Legislasi hukum Islam merupakan usaha pemerintah dalam melakukan penetapan hukum dari Islam yaitu al-Qur'an dan as-Sunnah serta Ijtihad, kemudian menjadi undang-undang legal-formal dengan tujuan dipatuhi dan bersifat mengikat dengan konsekuensi hukum.

Ada dua kelompok legislasi pembentukan hukum Islam:

1. Formalistik

Hukum Islam diterapkan bagi orang Islam. Anggapan demikian menyatakan bahwa istilah positivasi hukum Islam tidak populer jika umat Islam tidak melaksanakan dengan utuh atau bahkan dipaksa menerima hukum Islam. Oleh karenanya diperlukan jembatan politik agar hukum Islam bisa diterapkan dengan formal.

³⁹ Abd Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: van Hoeve Ikhtiar Baru, 1999), h. 960

⁴⁰ *Ibid.*

Kelompok ini punya pendekatan tekstual dalam memandang hukum Islam dan akhirnya berdampak munculnya nuansa hukum yang tidak mengakomodir aspek sosio-kultural.⁴¹

Berkaitan dengan penerapan syari'ah Ibnu Taimiyah menyatakan bahwa sebagian ajaran *al-Kitab* antara lain menegakkan keadilan dengan menggunakan kekerasan, maka penegakan ajaran agama bisa dilakukan dengan pedang".⁴² Ibnu Taimiyah menyatakan bahwa legitimasi penerapan hukum Islam adalah suatu keharusan dengan manfaat yang ditimbulkan sangat besar. Ketika hukum Islam sudah mendapat legalisasi pemerintah maka substansi ajaran Islam berkekuatan hukum serta memiliki kepastian hukum secara legal-formal.⁴³

Pandangan Ibnu Taimiyah tersebut menyimpulkan bahwa kekuasaan politik dengan simbol pedang menjadi penting dan mutlak dari sebuah agama walau kekuasaan bukanlah agama. Politik atau negara hanya sebagai alat agama dan bukan inti dan eksistensi dari sebuah agama.⁴⁴

Prinsipnya pendekatan normatif dapat diposisikan sebagai kontrol. Namun jika secara formal ideologis dipaksakan positivasi tidak dapat dijadikan sebagai jawaban.

2. Kultural

Pemaknaan hukum Islam secara substantif. Formatnya adalah dengan menerapkan substansi hukum Islam tanpa legislasi secara formal.

Kelompok ini berpandangan yang terpenting dari sebuah negara bukan formalisme penerapan hukum Islam tapi substansi terpenting adalah penyerapan nilai dalam realita masyarakat.

Tokoh yang bisa dikategorikan dalam kelompok ini di antaranya Abdur Rahman Wahid atau Gus Dur. Menurut Gus Dur

⁴¹ Konteks keindonesiaan, contoh nyata yang bisa dijadikan pedoman adalah perdebatan tentang pelaksanaan tujuh kata piagam Jakarta. Qodri Azizi, *Eklektisisme Hukum Nasional*, (Yogyakarta: Gama Media 2004), h. 195

⁴² Ibnu Taimiyah, *as-Siyāsah asy-Syar'iyyah*, (Beirut: Dar al-Kutub, 1979), h. 26

⁴³ Qamaroddin Khon, *The Political Thought of Ibn Taimiyah*, (Islamabad : Islamic Research Institute, 1978), h. 54

⁴⁴ Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan*, (Jakarta: LP3ES, 1987) h. 14-15

Islam tidak harus menjadi faktor komplementer dalam mengembangkan sistem sosio-ekonomi dan politik dan juga tidak bisa dijadikan faktor pilihan yang akan membawa kepada dampak disintegrative kehidupan bangsa.⁴⁵ Pemikiran seperti ini, Gus Dur dan Sahal Mahfud tidak menerima adanya formalisasi hukum Islam di Indonesia karena Islam harus dipandang fungsinya sebagai falsafah hidup. Dia menyatakan bahwa Islam harus berfungsi secara utuh dalam realita masyarakat dengan mengembangkan nilai-nilai dasarnya sebagai sebuah etika. Islam tidak harus menjadi bentuk negara tetapi Islam menjadi sistem etika sosial.

Solusi Alternatif melihat dua kelompok berseberangan, meski secara legal formal tidak ada kesalahan dalam hukum Islam menjadi undang-undang, tetapi kondisi sosial budaya yang beranekaragam tidak dapat diabaikan. Wilayah privat agama tidak bisa diintervensi negara dan ada wilayah publik yang menjadi kewenangan negara dalam pengaturan. Adapun batas keduanya tersebut dikonstruksi dengan kesepakatan demokratis.

Hal krusial lain dari ungkapan Ibnu Taimiyah ialah menjadikan posisi akal di belakang ketentuan agama dan tidak mungkin untuk berdiri sendiri. Posisi akal tidak mempunyai kewenangan untuk memberikan pandangan tentang Al-Qur'an, diperbolehkan jika dilakukan dengan batas-batas tertentu diizinkan dan dikuatkan oleh al-Hadiś. Akal berfungsi sebagai penjelasan dan pembenaran dari dalil-dalil Al-Qur'an.⁴⁶ Dari metodologi pemikiran Ibnu Taimiyah kemudian ditarik kesimpulan bahwa metodologi yang dilakukan tidak bisa dipisahkan dengan teori kemaslahatan dengan *al-'Illah* akan digunakan untuk mengkaji pembentukan undang-undang perkawinan di Indonesia sesuai dengan perkembangan kebutuhan dengan syarat institusi politik atau pemerintahan dapat menjamin kesejahteraan. Teori *al-Maslahah* dan *al-'Illah* dari beberapa pemikiran dan kajian kaidah-kaidah fikih inilah sebagai teori sekunder untuk membahas dan mengkaji teori politik hukum Ibnu Taimiyah. Sedangkan pada tataran aplikatif digunakan teori relevansi, teori ini digunakan untuk menemukan titik relevansi

⁴⁵ Lanjutnya, kondisi kaum muslim Indonesia sudah dapat menerima falsafah Negara.

⁴⁶ Ahmadi Taha, *Ibnu Taimiyah: Hidup dan pemikirannya*, (Surabaya: Bina Ilmu 1982), h. 52.

antara pemikiran politik Ibnu Taimiyah yang dikaji dengan teori *al-Maṣlahah* melalui *al-‘Illah* dengan pembentukan undang-undang perkawinan di Indonesia.

G. Metode Penelitian

1. Sifat Penelitian

Penelitian bersifat deskriptif analitis dengan upaya menggambarkan dengan proporsional suatu penelitian kemudian dianalisa secara komprehensif.

2. Jenis Penelitian

Penelitian pustaka menjadi jenis dalam penelitian. Maksudnya berupaya mengimput data perpustakaan baik berupa kitab, majalah maupun naskah-naskah⁴⁷.

3. Pendekatan Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan *historis* atau *kesejarahan*, berarti obyek yang dikaji akan berusaha diletakkan dalam kerangka pikir dan penafsiran yang didukung latar belakang dan realitas yang melingkupi obyek tersebut.⁴⁸ Yaitu bagaimana sejarah kehidupan Ibnu Taimiyah sepanjang sejarah, mulai dari masa kelahiran sampai pada akhir kehidupannya. Dengan mempelajari sejarah perkembangan kehidupan Ibnu Taimiyah dan metode dalam menetapkan hukum, khususnya dengan teori politik hukumnya, demikian juga untuk melihat sejarah undang-undang perkawinan di Indonesia, sehingga diketahui relevansi pemikiran Ibnu Taimiyah tersebut dengan pembentukan undang-undang perkawinan di Indonesia.

Pendekatan politik hukum⁴⁹ penting untuk mengetahui pengaruh politik dalam pembentukan undang-undang perkawinan di Indonesia.

Pendekatan lain juga digunakan, yaitu pendekatan Yuridis Normatif *Doktrinal* merupakan pendekatan hukum sebagai doktrin. Pendekatan dengan upaya penelitian kepustakaan

⁴⁷ Kartini Kartone, *Pengantar Metodologi Riset Sosial*, (Bandung, Mandar Maju, 1996) h. 33

⁴⁸ Bambang Sunggono, *Metadologi Penelitian Hukum*, (Jakarta : Raja Grafindo, 2001), cet. Ke-III, h. 102

⁴⁹Meray Hendrik, "Metode dan Pendekatan dalam Penelitian Hukum" Jurnal Law, Vol V No 3, 2006

tentang hukum.⁵⁰ Penulis menganalisis asas dan norma hukum serta pendapat tokoh.

4. Sumber Data

- a. Data primer dapat diperoleh langsung di lapangan;⁵¹ atau sumber langsung dari sumber pertama;⁵² Karangan Ibnu Taimiyah yang memaparkan konsep politik hukum merupakan data primer penelitian.
- b. Data sekunder adalah publikasi yang disusun oleh orang lain selain pengarang atau partisipasi pustaka tersebut;⁵³ dari bahan bacaan,⁵⁴ buku Politik Hukum di Indonesia Mahfud MD, Al-Mawardi dengan *al-Ahkām as-Sulṭāniyyah*, karya Al-Ghazali *Iqtisād fi al-ʿItiqād*, *Suluk al-Mālik fi Tadbīr al-Mamālik* karya Ibnu Abi Rabi', karya lain dari Ibnu Taimiyah, kitab-kitab lain yang berkaitan dengan kajian.
- c. Sumber data tersier adalah penguat dari data primer dan data sekunder;⁵⁵ diantara sumber tersier; ensiklopedi Islam, Ensiklopedi Hukum, kamus politik, kamus *Muṣṭalah al-Fiqh*, *Muʿjam al-fāz al-Qurʾān*, *Muʿjam Muṣṭalahāt Uṣūl al-Fiqh*, *Taj al-ʿUrs min Jawāhīr al-Qāmūs*, Kamus Leksikon Islam, Kamus Berbahasa Indonesia Kontemporer serta Kamus-kamus yang mendukung.

5. Metode Pengumpulan Data

Cara mengumpulkan data menggunakan dokumentasi yaitu menelaah sumber-sumber data yang ada baik primer, skunder maupun tersier,⁵⁶ baik berupa transkrip, catatan, buku, legger

⁵⁰ Imam Suprayogo dan Tabrani, *Metodologi Penelitian Sosial-Agama*, (Bandung: Rosdakarya, 2003), h.59

⁵¹ Nasution, *Metode Penelitian Ilmiah*, (Jakarta : Bumi Aksara 2006) h. 143

⁵² Sumadi Suryabroto, *Metode Penelitian*, (Jakarta : Rajawali Press Persada, 2012), h. 39

⁵³ Prasetyo Setiawan, dkk, *Metode Penelitian*, (Jakarta : Universitas Terbuka Press, 2005), h. 313

⁵⁴ *Ibid*, h. 143

⁵⁵ *Ibid*.

⁵⁶ Salim HS, ErliesSeptiana Nurbaini, *Penerapan Teori Hukum*, (Jakarta: Raja Grafinda Persada, 2013), h. 19

serta lainnya.⁵⁷ Bisa juga catatan sejarah baik dalam bentuk gambar, karya atau tulisan.⁵⁸

6. Metode Analisa

Menganalisa data menggunakan adalah deskriptif-analitik dan titik relevansi. Data dikaji dengan metode deskriptif-analitik dengan menggambarkan pemikiran Ibnu Taimiyah tentang Politik Hukum Islam kemudian dianalisis untuk mengetahui konteks pemikirann Ibnu Taimiyah.

Sedangkan metode titik relevansi dimaksudkan untuk memberikan interpretasi yang tepat terhadap semua konsep dan aspek menurut keselarasan antara yang satu dengan yang lain⁵⁹. Yaitu merelevansikan antara pemikiran politik hukum Ibnu Taimiyah dengan pembentukan undang-undang tentang perkawinan di Indonesia.

⁵⁷ Suharsimi, *Prosedur Penelitian suatu Pendekatan Praktek*, (Jakarta: Cipta Rineka, 2010), h. 231

⁵⁸ Soegiyono, *Metode Penelitian Pendidikan Kuantitatif Kualitatif*, (Bandung: Alfabeta, 2012), h. 203

⁵⁹ Anton Beker, Haris Zuber, *Metodologi Penelitian Falsafat*, (yogyakarta: Kanisius, 1994), h. 63-64

POLITIK DAN PEMBENTUKAN UNDANG-UNDANG PERKAWINAN

A. Politik dan Perkembangannya

1. Politik Hukum

Kata politik secara etimologi adalah berasal dari kata *polis* yang bermakna *city state* atau negara kota.¹ Pada zaman Yunani, interaksi sesama untuk menggapai kesejahteraan.² Politik di Yunani dimaknakan dengan proses interaksi antara individu dengan lainnya untuk kebaikan.

Di dunia Barat pengaruh terbesar dalam pemikiran politik adalah Filosof Plato dan Aristoteles. Mereka menganggap politik adalah usaha untuk mendapatkan masyarakat politik terbaik.³ Akan tetapi, hal ini belum dapat memberikan tekanan praksis dalam mencapai politik yang baik. Walau demikian pengaruh para filosof tetap berkembang sampai saat ini.

Penafsiran tentang politik sangat beragam sehingga dapat memberikan sumbangsih pemikiran dalam perkembangannya. Gabriel Almond memberikan definisi politik dengan segala bentuk

¹ Hidajat Imam, *Teori-Teori politik*, (Malang: Setara press, 2009), h. 2

² Basri Seta, *Pengantar Ilmu Politik*, (Jogjakarta: Indie Book Corner, 2011), h. 2

³ Budiardjo Miriam, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2007), h. 14

kegiatan dikendalikan oleh keputusan publik dan didukung instrumen yang koersif dan otoritatif.⁴

Andrey Heywood berpendapat bahwa politik adalah kegiatan negara dengan bertujuan membentuk keputusan, mempertahankan serta mengamandemen peraturan dalam kehidupannya artinya tidak lepas dari gejala konflik dan kerjasama.⁵ Menurut Barents politik adalah ilmu mempelajari kehidupan bernegara.⁶

Sistem perpolitikan berfungsi menyatukan dan menyesuaikan dengan cara perbuatan atau ancaman agar dilaksanakan walau bersifat memaksa.⁷ Hasil dari sebuah keputusan politik bersifat mengikat yang mengakibatkan ada paksaan dalam melaksanakannya.

Sistem politik menurut Easton bisa dikategorikan sebagai sistem politik dengan cara kebijaksanaan, kemudian ada yang bersifat memaksa dengan kewenangan yang dimiliki kemudian menetapkan secara keseluruhan dalam masyarakat.⁸ Maka sistem politik mempunyai unsur-unsur di antaranya adalah tetap menggunakan pola hubungan manusia dengan melembagakan dengan bermacam lembaga politik, kemudian membuat kebijakan tentang pembagian barang materiil serta immateril demi kesejahteraan disertai dengan kewenangannya untuk merealisasikan dengan paksaan dengan sah.⁹

Secara sederhana dapat diartikan bahwa sistem politik suatu kegiatan yang berhubungan mengatur relasi antara pemerintahan dengan masyarakat atupun negara dengan negara lain.

Menurut Syarbani, pembahasan ilmu politik merupakan usaha untuk mendapatkan kekuasaan kemudian mempertahankan dan menggunakan serta bagaimana menghalangi kekuasaan dalam menggunakannya. Kemudian jika dilihat dari sisi kekuasaan berarti mempelajari kekuasaan dalam masyarakat. Sedangkan dari sisi

⁴ Gabriel A. Almond, dalam Basri Seta, *Pengantar Ilmu Politik*, (Jogjakarta: Indie Book Corner), h. 3

⁵ Andrew Heywood, dalam Budiardjo Miriam, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2007), h. 16

⁶ Zainal Abidin Ahmad, *Ilmu Politik Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang), h. 46

⁷ Sukarna, *Sistim Politik*, (Bandung: Alumni, 1981), h. 16

⁸ *Ibid.*

⁹ Maksudi Iriawan Beddy, *Sistem Politik Indonesia: Pemahaman Secara Teoritik dan Empirik*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2016), h. 20-21

kelakuan adalah mempelajari kelakuan sistem politik baik budaya, kepentingan, kebijaksanaan serta kekuasaan politik.

Hubungan masyarakat dengan politik pada aspek kekuasaan adalah saling mengusai satu pihak dengan pihak lainnya. Hal ini sesuai dengan karakter manusia dari masa ke masa dari unit paling kecil, sebagaimana diketahui dalam Islam bahwa jika tiga manusia melakukan perjalanan maka akan ditunjuk satu di antaranya menjadi pemimpin.

Kegunaan politik dalam masyarakat mempunyai makna mengatur, karena manusia sebagai makhluk yang saling memahami serta makhluk yang memiliki keputusan diperlukan sebuah lembaga untuk mengatur hal inilah yang kemudian diketahui sebagai negara. Keberadaan negara menjadikan seseorang terikat dengan peraturan yang berlaku. Peraturan tersebut untuk menciptakan ketertiban berpolitik dari berbagai lapisan masyarakat. Kemudian masyarakat akan selalu terikat dengan aturan negara dan tidak bisa menghindar hal ini menunjukkan bahwa keberadaan negara sangat penting.

Kehidupan politik menurut Ibnu Khaldun¹⁰ adalah suatu keharusan, sebab kehidupan dan proses politik saling menguntungkan baik dari ketertiban, saling menolong untuk bersama-sama merealisasikan tujuan.

Al Gazali menggambarkan hubungan agama dengan politik “*Sulṭan* (kekuasaan politik) mempunyai kewajiban menertibkan dunia karena untuk ketertiban agama. Jadi keberadaan seorang pemimpin wajib.”¹¹

Politik, menurut bahasa Arab disebut dengan *siyāsah*. Dalam kamus *siyāsah* mempunyai arti mengurus dengan cara yang menjadi baik.¹² Dalam kajian bahasa Arab, kata politik bisa dimaknakan secara bahasa dengan *siyāsah* سِيَاسَة berasal dari سَاسَ mempunyai makna kata beragam bisa melatih, memimpin, mengatur, memerintah. Dikatakan

¹⁰ Zainuddin, 1992: 93.

¹¹ Muhammad Iqbal, Amin Husaen Nasution, *Pemikiran Politik Islam: Dari Masa Klasik Hingga Kontemporer*, (Jakarta:Prenada Media Grup, 2010), h. 28-29

¹² *Lisānul Arab* karya Ibnu Manzhur (juz 6 h. 429)

ساس الْقَوْمِ memiliki arti dia melatih, memimpin, mengatur, memerintah sebuah kaum.¹³ Siyāsah sendiri berarti manajemen/administrasi¹⁴

وَسُسْتُ الرِّعْيَةَ سِيَاسَةً أَمَرْتُهَا وَنَهَيْتُهَا

“Saya sudah memimpin rakyat dengan perintah atau larangan.”¹⁵

Menurut Imam Abul Wafa:

السِّيَاسَةُ مَا كَانَ مِنَ الْأَفْعَالِ بِحَيْثُ يَكُونُ النَّاسُ مَعَهُ أَقْرَبَ إِلَى الصَّلَاحِ وَأَبْعَدَ عَنِ
الْفُسَادِ ، وَإِنْ لَمْ يُشْرَعْهُ الرَّسُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا نَزَلَ بِهِ وَحْيٌ ؛ فَإِنْ أَرَدْتَ
بِقَوْلِكَ " لَا سِيَاسَةَ إِلَّا مَا وَافَقَ الشَّرْعَ " أَيَّ لَمْ يُخَالِفْ مَا نَطَقَ بِهِ الشَّرْعُ فَصَحِيحٌ ،
وَإِنْ أَرَدْتَ مَا نَطَقَ بِهِ الشَّرْعُ فَعَاظُ وَتَغْلِيظٌ لِلصَّحَابَةِ

“Politik merupakan segala tindakan manusia yang menjadikannya lebih dekat pada kebaikan dan jauh dari keburukan walau hal tersebut belum pernah disyariatkan oleh Rasulullah SAW dan tidak ada wahyu yang turun tentangnya. Apabila engkau mengatakan: “Tidak ada politik kecuali yang sesuai dengan syari’at” atau tidak bertentangan dengan yang disebutkan syari’at, maka hal itulah yang benar. Dan apabila yang engkau maksud dengan politik hanyalah yang dibatasi oleh syariat, maka itu kesalahan dan sekaligus menyalahkan para sahabat Nabi”¹⁶

Disebutkan dengan tidak membenarkan sahabat Muhammad, karena mereka (*khulafā*) sudah memberikan keputusan politik tidak ada teks al-Qur’an.

“Siyāsah” menurut an-Nawawi:

الْقِيَامُ عَلَى الشَّيْءِ بِمَا يُصْلِحُهُ

“Menegakkan sesuatu dengan apa yang bisa memperbaiki sesuatu.”¹⁷

¹³ Lihat, Al-Munawwir, h. 677. Pustaka Progresif

¹⁴ Ibid, h, 688

¹⁵ Syaikh Fairuz zabadi, Al-Qāmus Al-Muhī, 2/89. Mauqi’ al-Warraq

¹⁶ Imam Ibnul Qayyim, I’lāmul Muwāqī’in, 6/ 26. Mauqi’ al-Islām

¹⁷ Al-Minhāj Syarḥ Shaḥīh Muslim, 6/316. Mauqi’ Rūḥ al-Islām

Dilihat dari makna-makna *siyāsah* (politik) ternyata merupakan tindakan yang baik, yaitu mengarahkan manusia untuk berbuat baik dan menghindari keburukan. Ibnu Qayyim menyebut dengan istilah keadilan Tuhan, namun manusia sudah terbiasa menyebut *siyāsah* atau politik.

Hadis menyebutkan, *siyāsah* manifestasi perilaku Nabi terhadap Bani Israel, artinya politik merupakan warisan para Nabi. Sabda Nabi SAW dari Abu Hurairah:

كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ الْأَنْبِيَاءُ

“Adalah para Nabi, mereka mengatur Bani Israel.”¹⁸

Imam An-Nawawi berkata tentang hadis ini:

يَتَوَلَّوْنَ أُمُورَهُمْ كَمَا تَفْعَلُ الْأُمَرَاءُ وَالْوُلَاةُ بِالرَّعِيَّةِ

“Para Nabi menguasai urusan mereka seperti yang dilakukan para pemimpin dan penguasa kepada rakyatnya.”

Ibn A'qil mendefinisikan *siyāsah* adalah semua perilaku manusia yang mengarah Kemaslahatan serta menjauhi kemafsadatan, walau Nabi belum pernah menetapkan bahkan Allah SWT tidak menentukan.¹⁹

Ibnu Qayyim membagi dua istilah politik; Politik dengan kezaliman dan ini haram menurut Islam, politik dengan keadilan ini merupakan sebagian syari'at.²⁰

Menurut Miriam Budiardjo menyatakan, politik adalah berbagai kegiatan dalam sistem politik baik tentang proses kemudian melaksanakan tujuan. Berbeda dengan Deliar Noer, menyatakan politik merupakan segala sikap berkaitan dengan kekuasaan dengan tujuan memberikan pengaruh melalui jalan mempertahankan atau merubah bentuk dan struktur masyarakat.²¹

Ibnu Taimiyah dalam Kitab *asy-Syari'ah al-Islāmiyyah*, mengemukakan: “Wajib untuk diketahui tentang merawat serta

¹⁸ Hadits Riwayat, Bukhari No. 3268 dan Muslim, No. 1842

¹⁹ A. Djazuli, *Fiqh Siyāsah Implementasi Kemaslahatan Umat Rambu-rambu Syari'ah*, (Jakarta:Prenada Media Grup, 2007), h. 28-27

²⁰ Lihat, *aṭ-Ṭuruq al-Hukmiyyah fi Siyāsah asy-Syar'iyyah*, h. 4 dan *I'lāmul Muwāqqi'in*, juz 4 h. 452

²¹ Abd. Muin Salim, 1994, *Ibid*, h, 37

melayani manusia adalah kewajiban agama karena agama dan dunia tidak untuk dipisahkan ketika dipisahkan maka akan roboh. Sesungguhnya anak cucu Adam tidak sempurna maslahatnya dalam beragama tanpa ada bersama jamaah pun demikian tidak ada jamaah tanpa seorang pemimpin. Sabda Rasul: “Jika keluar tiga orang untuk bepergian hendaklah mengangkat seorang diantaranya sebagai pemimpin”. (HR. Abu Daud). Ibnu Taimiyah berpendapat kedudukan antara agama dengan negara saling berkaitan.

Ibnu Taimiyah memberikan penegasan tentang kekuasaan menjadi tanggung jawab bahwa penguasa dengan rakyat harus mensejahterakan dan menjadi kewajiban bersama didasarkan pada perjanjian dengan bentuk sebagai mitra rakyat.²²

Sistem politik jika cara pelaksanaannya didasarkan pada hukum Allah sebagaimana tertuang di Al-Qur'an merupakan wujud dari kekuasaan politik menurut ajaran Islam.

Hukm jika berasal dari kata kerja *ḥakama* sebagaimana dalam surat al-Qalam: ayat 36, 39 dan 48 dan juga surat al-Mā'idah: 50 dan 95 jelas makna kata *ḥukm* tidak sekedar bersandar kepada Tuhan namun kepada manusia. Maksudnya berarti menurut ajaran Islam ada dua hukum, yaitu hukum Tuhan dan hukum buatan manusia dengan ketentuan bersandar dengan hukum Tuhan serta tidak berseberangan dengan Al-Qur'an.

Al-Qur'an dalam hal mewujudkan sistem politik tidak menyebut dengan jelas dan tegas. Al-Qur'an dalam menyebut tentang kekuasaan politik hanya diberikan kepada orang beriman dan beramal saleh. Keberadaan sistem politik ada kaitan dengan ruang dan waktu. Maksudnya berkenaan dengan budaya manusia maka lahirnya dihubungkan dengan peristiwa sejarah. Perjanjian keislaman yang menimbulkan ikatan pengakuan terhadap Islam sebagai agama. Konsekuensi perjanjian memujudkan masyarakat Muslim dikendalikan kekuasaan. Maka terbentuklah sistem politik Islami.

Setelah disetujuinya piagam Madīnah maka sistem politik terjadi, Hamidullah menyebut konstitusi tertulis pertama sepanjang

²² Mumtaz Ahmad, *Masalah-masalah Teori Politik Islam*, (Bandung: Mizan, 1996), h. 82

sejarah, tepaatnya awal abad VII M atau tahun I H. Piagam itu menjadi simbol tegaknya sistem politik Islam.

2. Perkembangan Politik Hukum Islam di Indonesia

Ada sisi masyarakat yang tak terpisahkan yaitu hukum disatu sisi dan politik Islam. Sangat sulit menerapkan undang-undang Islam tanpa bantuan politik. Dalam budaya, politik yang melanggar syari'at Islam akan menimbulkan kerancuan. Semakin kuat hubungan Islam dengan politik, jika aktualisasi terhadap hukum Islam semakin jauh hubungannya dengan politik, mengakibatkan penegakan hukum Islam semakin sulit.²³

Dalam implementasinya, berbagai sudut pandang dan persepsi terhadap pluralitas pemahaman umat Islam tentang hakikat hukum Islam memiliki konsekuensi.²⁴ Atho Mudhar memaparkan berbagai perspektif tentang hukum Islam terbagi dalam empat kategori; putusan pengadilan agama, fatwa ulama, peraturan undang-undang negara Muslim dan kitab fiqh.²⁵

Dalam proses transformasi syari'at Islam di Indonesia, keempat faktor tersebut diduga memiliki pengaruh yang besar. Apalagi sejak masuknya Islam pertama kali ke Indonesia, hukum Islam sebenarnya sudah berlaku, di mana stigma hukum yang berlaku diklasifikasikan menjadi hukum adat, hukum Islam dan hukum Barat. Aturan Islam, sementara itu, digunakan dalam dua bentuk. Pertama, hukum Islam yang berlaku secara hukum terstruktur mengandung arti bahwa ia telah terkodifikasi dalam sistem hukum negara. Kedua, hukum Islam yang berlaku normatif yaitu hukum Islam yang diyakini memiliki sanksi atau padanan hukum untuk ditegakkan bagi masyarakat muslim.

²³ Abdul Halim, *Peradilan Agama dalam Politik Hukum di Indonesia*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2000), h. XII-XIV

²⁴ Keanekaragaman yang dimaksud adalah perbedaan pemahaman orang Islam di dalam memahami hukum Islam yang memiliki dua kecenderungan, yakni hukum Islam identik dengan syari'ah dan identik dengan fikih. Ini banyak terjadi bukan hanya di kalangan ulama Fikih, tetapi juga di kalangan akademisi dan praktisi hukum Islam.

²⁵ Didi Kurnadi (Panitera/Sekretaris Pengadilan Agama Kuningan), Makalah, *Hukum Islam di Indonesia*, (Tradisi, Pemikiran, Politik Hukum dan Produk Hukum), h. 1

Hukum Islam telah mengalami ketidakstabilan keterkaitannya dengan pemberlakuan hukum Islam. Penerapan hukum Islam ditujukan pada strategi ini, yang sesungguhnya merupakan kepentingan pemangku kekuasaan, baik pemerintahan maupun para politikus. Misalnya ada teori pada masa pemerintahan Belanda yang sangat berpengaruh dalam perumusan hukum di Indonesia bagi pemerintahan kolonial Belanda dengan sebutan teori resepsi.²⁶ Teori ini berpengaruh pada masa lama sampai masa baru.

Gagasan penciptaan hukum ditujukan pada gagasan kesatuan hukum nasional pada masa Orde Baru, di mana hukum agama Islam yang dianut oleh sebagian besar masyarakat Indonesia tidak bisa begitu saja menjadi hukum yang berlaku. Beberapa hukum Islam menuntut kerja keras dari umat Islam agar dapat ditetapkan sebagai bahan hukum, meskipun hukum tersebut hanya diterapkan kepada pemeluknya. Sedangkan hukum Islam adalah hukum yang hidup yang harus diterapkan dalam konsep ilmu hukum, hukum Islam merupakan doktrin keagamaan tidak tertanam, selama ini diketahui tidak berlaku.²⁷

Peranan hukum Islam dalam sistem hukum Indonesia juga naik turun karena hukum yang berlaku bukan hanya hukum Islam, namun ada adat dan Barat. Dalam upaya membentuk hukum nasional di Indonesia, ketiga sistem hukum tersebut saling mempengaruhi. Para founding fathers memiliki pandangan yang berbeda-beda tentang hakikat dan landasan negara beserta hukum diberlakukan, hal ini terlihat pada saat menjelang kemerdekaan.

Status keberadaan hukum Islam diukur dan diakui serta diberlakukan saat Indonesia merdeka. Pada periode berikutnya, banyak aturan undang-undang, baik secara global maupun eksplisit bagi umat Islam, disusun berdasarkan ketentuan hukum Islam. Munculnya gerakan otonomi syariah di sejumlah daerah di

²⁶ Menurut teori resepsi, hukum Islam, tidak lagi dianggap sebagai hukum, terkecuali hukum Islam itu telah diterima oleh hukum Adat. Jadi yang berlaku sebenarnya adalah hukum Adat, bukan hukum Islam. Teori ini disebut oleh Hazairin sebagai "teori iblis". (Yusril Ihza Mahendra, dalam <http://yusril.ihzamahendra.com/2007/12/05/hukum-islam-dan-pengaruhnya-terhadap-hukum-nasional-indonesia/>)

²⁷ Muhsin Hariyanto, dalam <http://pai-umy.blogspot.com/politik-hukum-indonesia-kaitannya>.

Indonesia merupakan gejala terbaru dari perkembangan syariat Islam. Banyaknya peraturan perundang-undangan yang dikembangkan oleh pemerintah daerah terkait dengan penerapan syariat Islam menunjukkan hal tersebut.

Hukum tidak dapat dipisahkan dari politik dalam perjalanan pemerintahan atau kenegaraan. Di satu sisi, peraturan perundang-undangan disesuaikan keinginan pengambil kebijakan, dan pembuat diharapkan dapat menerapkan serta mengikuti sesuai ketetapan instansi terkait. Karenanya ada hubungan yang sangat kuat antara politik dan hukum dan merupakan dua sisi mata uang.²⁸ Tampaknya menggambarkan dampak politik pada hukum atau dampak sistem politik pada penciptaan hukum ketika menangani politik hukum.²⁹

Pada masa reformasi, sebagaimana diuraikan kebijakan hukum Indonesia mencakup penyelenggaraan sistem hukum yang komprehensif serta terintegrasi dalam memutakhirkan hukum warisan lama.

Kebijakan hukum negara Republik Indonesia saat ini, tidak lagi terpengaruh dengan resepsi, melainkan menginginkan perkembangan beragama dan bernegara di kehidupan hukum nasional dengan ideologi Pancasila,³⁰ Negara berupaya mengintegrasikan keduanya yakni agama dan ajarannya dalam berbangsa. Bapak Pendiri, Muhammad Hatta, menyatakan bahwa hukum Islam bisa menjadi hukum Indonesia dalam mengatur status hukum Negara Kesatuan Republik Indonesia. Meskipun dapat dikatakan bahwa teori penerimaan pada pemerintahan sekarang

²⁸ Muhsin Hariyanto, *Ibid*.

²⁹ Menurut Moh. Mahfud MD politik hukum adalah *legal policy* atau garis (kebijakan) resmi tentang hukum yang akan diberlakukan baik dengan pembuatan hukum baru maupun dengan penggantian hukum lama, dalam rangka mencapai tujuan negara. (Moh. Mahfud MD, *Politik Hukum di Indonesia*, cet. IV, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2011), h. 1

³⁰ Pancasila menggariskan empat kaidah penuntun hukum nasional. Pertama, hukum-hukum di Indonesia harus menjamin integrasi atau keutuhan bangsa dan karenanya tidak boleh ada hukum yang diskriminatif berdasarkan ikatan primordial. Kedua, hukum harus diciptakan secara demokratis dan nomokratis berdasarkan hikmah kebijaksanaan. Pembuatannya harus menyerap dan melibatkan aspirasi rakyat dan dilakukukan dengan cara hukum atau prosedural dan fair. Ketiga, hukum harus mendorong terciptanya keadilan sosial. Keempat, tidak boleh ada hukum publik (mengikat komunitas yang ikatan primordialnya beragam) yang didasarkan pada ajaran agama tertentu sebab negara Hukum Pancasila mengharuskan tampilnya hukum yang menjamin toleransi hidup beragama yang beradab. (Moh. Mahfud MD, *Politik Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*, Varia Peradilan majalah Hukum Tahun XXV no. 290 Januari 2010 (Ikahi: jakarta))

(rezim reformasi) tidak lagi mempengaruhi politik hukum Indonesia, bahkan dikatakan telah mati, harus dicatat bahwa meskipun teori penerimaan telah mati.³¹

Terciptanya kehidupan keagamaan dalam tatanan nasional menuntut politik hukum berpusat pada Pancasila. Di bidang hukum, pokok-pokok kebijakan negara menghimbau berkembangnya undang-undang sejalan dengan Pancasila dan Undang-Undang Dasar. Hukum yang mengakomodasi dan memadukan hukum agama adalah hukum nasional.³²

Ada banyak pola yang dapat ditemukan dalam realitas bila melihat peran hukum Islam dalam pertumbuhan hukum nasional. Pertama, adanya kekosongan dalam bidang hukum, hukum Islam berperan. Situasi demikian, menjadikan hukum Islam berlaku dalam negara. Kedua, berfungsi menambah aturan yang telah dikembangkan. Maka cita-cita hukum Islam juga dapat menjangkau semua orang, tanpa memandang perbedaan agama.³³

Takhrīj al-Ahkām fi an-Naṣ al-Qānūn adalah produk kemitraan antara para pemimpin politik Islam (ulama, organisasi massa, pejabat agama dan ulama) dan hierarki kekuasaan (elit penguasa), termasuk politisi dan pejabat negara. Misalnya, posisi elite Islam dalam menyikapi elite di tingkat legislatif sangat dominan dalam pengesahan UU Perkawinan No.1 / 1974, sehingga RUU Perkawinan No.1 / 1974 bisa dikodifikasi.³⁴

Seperti yang disinggung, pendekatan filosofis terhadap prosedur perundang-undangan dalam hukum Islam. Hamid S. Attamimi mengklaim pemerintah dan DPR berhak membuat aturan. Dalam UU 1945 disebutkan dengan persetujuan DPR, maka Presiden memiliki kewenangan untuk membuat undang-undang. Bahwa selain kewenangan eksekutif, Presiden menjalankan kekuasaan

³¹ Muhsin Hariyanto, *Ibid*.

³² Ichtijanto, "Prospek Peradilan Agama Sebagai Peradilan Negara dalam Sistem Politik Hukum di Indonesia", dalam Amrullah Ahmad, et. al. (Ed.), *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional: Mengenang 65 Th. Prof. Dr. H. Busthanul Arifin, S.H., Cet. 1*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), h. 178-179.

³³ Lihat, Padmo Wahjono, *Budaya Hukum Islam dalam Perspektif Pembentukan Hukum di Masa Datang*, dalam Amrullah Ahmad, et. al. (Ed.), *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional: Mengenang 65 Th. Prof. Dr. H. Busthanul Arifin, S.H., Cet. 1*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), h. 167.

³⁴ *Ibid*, h. 3

legislatif di negara bagian bersama dengan Dewan Perwakilan Rakyat.³⁵

DPR harus memberikan persetujuan atas setiap RUU yang diajukan pemerintah. Meski tidak selalu harus menaati seluruh RUU pemerintah. Dalam konteks menyetujui atau menolak posisinya sebagai pemberi persetujuan.

Ketika Orde Baru berkuasa, interaksi antara Islam dan perpolitikan sebenarnya sudah dimulai setelah strategi modernisasi diperkenalkan oleh Orde Baru, di mana stigma pengembangan mentalitas dan pandangan bangsa Indonesia serta proses transisi budaya dianut sebagaimana negara Barat. Jalur pengembangan beralih dari Eropa Timur menuju ke Eropa Barat serta Amerika. Pemikir-pemikir serta akademisi mulai mengenal ide-ide Barat.

Modernisasi, seperti dilema bagi umat Islam karena dihadapkan pada dua pilihan, yaitu jika mereka mendorong modernisasi dalam gaya Orde Baru berarti merangkul Barat, sedangkan jika menolak sebaliknya maka Islam kalah.³⁶

Menyikapi modernisasi, perdebatan umat Islam melahirkan tiga pola: Apologi, merupakan perlawanan umat pada nilai-nilai yang tertanam dalam modernisasi. Hal ini mengasumsikan modernisasi identik dengan sekularisasi westernisasi; kedua, adaptif, yaitu mengikuti beberapa prinsip yang tidak bertentangan; ketiga, pola inovatif, yaitu jenis pendekatan dialogis analitis. Kecenderungannya sebagai simbol dari konstruksi tatanan Islam modern di Indonesia, maka pola ketiga tampaknya semakin marak.

Hubungan provokatif bukan merupakan pola paling tepat untuk mengislamkan, karena tidak semuanya Muslim kemudian mudah dipersatukan dalam kerangka yang normal. Konsep Islam budaya, pada gilirannya, umat Islam lahir dengan berperan dalam kancah politik bangsa. Setidaknya di penghujung 1970-an, kebenaran strategi ini mulai membuahkan hasil berupa terbukanya jalan Islamisasi politik Orde Baru bagi umat Islam.³⁷

³⁵ *Ibid.*

³⁶ M. Dawam Rahardjo, *Intelektual, Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa*, (Bandung: Mizan, 1993), h. 38 1-382.

³⁷ M. Syafi'i Anwar, *Politik Akomodasi Negara dan Cendekiawan Muslim Orde Baru: Sebuah Retrospeksi dan Refleksi*, (Bandung: Mizan, 1995), h. 32-35

Pada gilirannya, bahwa pada masa Orde Baru, dinamika hubungan Islam dan negara mengalami perubahan yang antagonis, saling menguntungkan dan krusial untuk diakomodasi. Hubungan antagonis (1966-1981) merepresentasikan pola hegemoni hubungan antara Islam dan pemerintahan. Pemerintahan yang kuat dalam mengecilkan kekuatan hingga akar rumput bertentangan dengan sikap reaktif umat, sehingga menimbulkan perbedaan ideologis dan sekaligus memposisikan Islam sebagai oposisi.³⁸

Santri kemudian mencoba merefleksikan kembali sudut pandang mereka pada tahap krusial mutual partnership (1982-1985) dan menggeser diri untuk menunjukkan sisi intelektual arena politik Indonesia. Pilihan rasional-pragmatis pada titik ini melahirkan pemahaman bersama tentang kepentingan Islam dan pemerintahan Orde Baru. Beberapa kalangan Muslim mulai mengenal satu konsep yang melandasi ideologi negara serta organisasi massa dan organisasi politik pada periode 1982-1985. Sementara itu, umat Islam masuk ke dalam struktur politik elit dan birokrasi, terasa lebih harmonis. Dalam rangka menyalurkan aspirasi mewujudkan cita-cita keimanan dan ideologi integral.³⁹

Peluang umat dalam memperoleh hak dalam hubungan antagonis terlihat, terutama dari sisi pertumbuhan hukum Islam di Indonesia. Status umat Islam yang begitu memprihatinkan, seperti keyakinan terhadap P-4, isu ekstrim, kasta, keyakinan serta ras dan kebijakan neoliberal. Merumuskan Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974. Protes umat Islam terhadap Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974, disusul dengan PP No.9 Tahun 1975, dipandang sebagai upaya Orde Baru untuk menghapus aturan Islam dari asal muasal Islam.⁴⁰

Ketika Undang-Undang Perkawinan disahkan kemudian Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975, goyahnya ambisi umat Islam untuk mendapatkan hak hukum dan hukum terlihat jelas. Selain itu, syarat wakaf juga diatur dalam P.P No. 28 / 1977, sebagai

³⁸ M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 9.

³⁹ *Ibid.*, h. 238-239.

⁴⁰ Hasanudin M. Saleh, *HMI dan Rekayasa Asas Tunggal Pancasila*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 88-90.

agama resmi yang diakui negara, umat Islam di tingkat legislatif kembali mempertanyakan nilai-nilai / mazhab kepercayaan dalam UUD 1945. Dan kemauan umat Islam untuk mengesahkan RUU Peradilan Agama menjadi persoalan yang paling krusial.⁴¹

Kemudian umat Islam menyadari perlunya suatu kebijakan yang mengambil arah struktural-birokrasi dari sistem kenegaraan dalam pola hubungan timbal balik yang esensial. Para intelektual dan politikus Islam harus berani pada tahap ini.⁴² Perubahan yang relatif cepat dalam bentuk masuknya umat Islam ke dalam seluruh struktur pemerintahan yang ada, untuk memperkuat pengaruh Orde Baru dalam masyarakat baik sipil maupun militer.

Strategi konflik, pendekatan timbal balik yang krusial terhadap pendekatan akomodatif, terlihat dari artikulasi dan partisipasi politik di kalangan umat Islam. Oleh karena itu dapat disimpulkan bahwa hanya mungkin menjadikan Islam sebagai politik melalui dua cara yaitu otoriter (konflik) dan akomodatif (struktural-fungsional). Ini setidaknya contoh model paradigma hubungan Indonesia antara Islam dan negara.

Dinamika hukum Islam dan transformasi hukum Islam telah berjalan secara sinergis sejalan dengan dinamika politik di Indonesia sejak tahun 1970-an hingga sekarang. Pada masa Orde Baru, tiga tahapan hubungan Islam dan negara, yaitu tahap antagonis bernuansa konfrontasi, tahap timbal balik yang vital dengan nuansa strukturalisasi Islam, dan tahap akomodatif dengan nuansa harmonisasi Islam dan negara, telah membuka pintu lebar bagi Islamisasi institusi sosial, budaya, politik dan hukum Islami di Indonesia

Dalam kaitan ini, gagasan pembentukan hukum Islam mempengaruhi tatanan sosial budaya, politik dan hukum masyarakat secara kuantitatif. Kemudian mata kuliah diubah, yakni diakomodir secara kualitatif dalam perangkat peraturan perundang-undangan tersendiri yang disahkan oleh lembaga pemerintah dan negara.

⁴¹ Ahmad Sukarja, *Keberlakuan Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*, dalam Cik Hasan Bisri (ed.), *Bunga Rampai Peradilan Islam I*, (Bandung: Ulul Albab Press, 1997), h. 24-25.

⁴² M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi*, *Ibid.*, h. 241.

Konkretisasi sudut pandang ini selanjutnya disebut inisiatif transformasi hukum Islam (*taqnin*) ke dalam bentuk legislatif.

Di antara produk undang-undang dan peraturan yang bernuansa hukum Islam, umumnya memiliki tiga bentuk: Pertama, hukum Islam yang secara formil maupun material menggunakan corak dan pendekatan keislaman; Kedua, hukum Islam dalam proses *taqnin* diwujudkan sebagai sumber-sumber materi muatan hukum, di mana asas-asas dan prinsipnya menjiwai setiap produk peraturan dan perundang-undangan; Ketiga, hukum Islam yang secara formil dan material ditransformasikan dengan secara pendekatan keamanan (*Security Approach*) dan pendekatan kesejahteraan (*Welfare Approach*).

Sampai saat ini, kedudukan hukum Islam dalam sistem hukum di Indonesia semakin memperoleh pengakuan yuridis. Pengakuan berlakunya hukum Islam dalam undang-undang salah satunya adalah dengan diundangkannya Hukum Perkawinan No. 1/1974.

Abdul Ghani Abdullah mengemukakan bahwa berdasarkan tiga alasan maka pemberlakuan hukum Islam di Indonesia telah mendapatkan kedudukan konstitusional, yaitu: pertama, alasan filosofis, ajaran Islam adalah pandangan hidup, cita-cita moral dan cita-cita hukum mayoritas umat Islam di Indonesia, dan ini berperan penting dalam menegakkan norma-norma dasar Negara Pancasila; Kedua, Motif sosiologis, Perkembangan sejarah umat Islam Indonesia menunjukkan bahwa nilai-nilai hukum dan ilmu hukum yang berdasarkan ajaran Islam memiliki derajat realitas yang berkelanjutan; dan ketiga, alasan hukum yang diatur dalam Pasal 24, 25, dan 29 UUD 1945 memberi tempat bagi pelaksanaan hukum Islam formal.

Sebagai contoh implementasi adalah ditetapkannya UU No.1/1974 tentang perkawinan.⁴³

⁴³ Abdul Ghani Abdullah, *Peradilan Agama Pasca UU No.7/1989 dan Perkembangan Studi Hukum Islam di Indonesia*, dalam *Mimbar Hukum* No. 1 tahun V (Jakarta: al-Hikmah & Ditbinpera Islam Depag RI, 1994), h. 106.

B. Fiqh Siyāsah

1. Syari'ah, Fiqh dan Hukum

a. Syari'ah

Syari'ah, (شريعة) artinya kata شارع yang artinya jalan menuju tempat keluar air yang digunakan minum. Syari'ah secara bahasa punya makna beragam, diantaranya *at-Tariq* yang bermakna jalan atau tempat keluar air.⁴⁴ Ar-Ragib berpendapat syari'ah adalah metode yang jelas semisal ucapan شرعتُ له نهجاً (saya mensyari'ahkan kepada dia jalan).

Orang Arab sering menggunakan kata syari'ah untuk jalan lurus (الطريقَةُ المُسْتَقِيمَةُ). Menurut bahasanya, syari'at adalah tempat orang dan hewan pergi atau pergi untuk minum air. Kata itu adalah: aturan dan ketentuan yang Allah syari'at ijinkan untuk ditaati oleh hamba-hamba-Nya dan hubungan manusiawi mereka. Di sini kami mengatakan bahwa arti kata syari'at berlaku untuk hukum yang diberlakukan Tuhan dan rasulnya, kemudian sesuatu dari wahyu atau as-Sunnah diputuskan oleh para sahabat hukum itu tidak terjadi. Kemudian melalui *qiyās*, *qarīnah*, tanda dan dalil, maka dilambangkan melalui cara ijtihad dalam memasuki ruang definisi.⁴⁵ Salam Mazkur mendefinisikan syari'ah,

التَّشْرِيعُ لَفْظٌ مَّاخُودٌ مِنَ الشَّرِيعَةِ الَّتِي مِنْ مَعَانِيهَا عِنْدَ الْعَرَبِ الطَّرِيقَةُ الْمُسْتَقِيمَةُ
وَالَّتِي أَطْلَقَهَا الْفُقَهَاءُ الْمُسْلِمُونَ عَلَى الْأَحْكَامِ الَّتِي سَنَّهَا اللَّهُ لِعِبَادِهِ وَعَلَى لِسَانِ
رَسُولِهِ لِيَعْمَلُوا بِهَا عَنْ إِيْمَانٍ سَوَاءٌ كَانَتْ مُتَعَلِّقَةً بِأَفْعَالٍ أَمْ بِالْعَقَائِدِ أَمْ بِالْأَخْلَاقِ وَهُوَ
مِنَ الشَّرِيعَةِ هَذَا الْمَعْنَى اِشْتَقَّ التَّشْرِيعُ بِمَعْنَى اِنْشَاءِ الشَّرِيعَةِ وَسَنِّ قَوَاعِدِهَا فَالتَّشْرِيعُ
بِنَاءٌ عَلَى هَذَا هُوَ سَنُّ الْقَوَائِنِ سَوَاءٌ كَانَتْ آيَةً عَنْ طَرِيقِ الْأَدْيَانِ وَيُسَمَّى تَشْرِيعًا
سَمَاوِيًّا أَمْ كَانَتْ مِنْ وَضْعِ الْبَشَرِ وَتَفَكُّيرِهِمْ وَسُمِّيَ تَشْرِيعًا وَضْعِيًّا

“Tasyri’ ialah lafal yang diambil dari kata syari'ah yang diantara maknanya dalam pandangan orang Arab ialah jalan yang

⁴⁴ Ibnu Mandzur, *Lisān Al-‘Arab*, Juz VII, h. 86

⁴⁵ Hasby ash Shiddieqi, *Falsafah Hukum Islam*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1974), h. 200

lurus dan yang dipergunakan oleh ahli fikih Islam untuk nama bagi hukum-hukum yang Allah tetapkan bagi hambanya dan dituangkan dengan perantaraan rasul-Nya agar mereka mengerjakan dengan penuh keimanan baik hukum-hukum itu berkaitan dengan perbuatan ataupun dengan akidah maupun dengan akhlak budi pekerti dan dinamakan dengan makna ini dipetik kalimat Tasyri' yang berarti menciptakan undang-undang dan membuat kaidah-kaidahNya, maka Tasyri' menurut pengertian ini ialah membuat undang-undang baik undang-undang itu datang dari agama dan dinamakan Tasyri' samawi atau pun dari perbuatan manusia dan pikiran mereka dinamakan Tasyri' waq'i.⁴⁶

Istilah syari'ah merupakan kata biasa digunakan di masyarakat Islam dari periode munculnya Islam, mereka sering menggunakan syarā'i (bentuk jamak). Banyak riwayat menyebutkan ketika orang-orang berbondong masuk Islam kemudian mendatangi Rasulullah meminta agar mengirim orang untuk mengajarkan Syarā'i Islām.⁴⁷

Secara *harfiah* syari'ah bermakna "sumber kehidupan"⁴⁸, Mukhtar *aş-Şihah* mengungkapkannya:⁴⁹ Syari'ah adalah sumber air dengan tujuan minum. Juga sebagai ketetapan Allah terhadap hamba. Juga dimaknakan "jalan raya" agar diikuti.⁵⁰ Penggunaan istilah syir'ah juga istilah syari'ah sebagaimana di Al-Qur'an dan al-Hadis sebagai makna agama, sering juga dimaknakan dengan *din* dan *millah* dan bersifat *qaf'i naşnya*.⁵¹

Al-Qur'an menyebut kata *syara'a*, dengan bermacam bentuk ungkapan di antaranya dalam surat al-Māidah: 48, asy-Syurā: 13, yang bermakna "jalan jelas menuju kemenangan",⁵² Dengan demikian agama Tuhan dinamakan syari'ah, secara *lugawi* umat Islam

⁴⁶ Muhammad salam Madkur, *Al-madkhal lil fiqhil Islāmi.*, h. 44

⁴⁷ Muhammad bin Sa'ad bin Muni' Abu Abdullah al-Bishri az-Zuhri, *aṭ-Ṭabaqāt al-Kubra*, (Beirut: Dar al-Shadr, tt.), h. 307.

⁴⁸ Muhammad bin Makram bin Manzur al-Afriqi atau Ibnu Manzur, *Lisān al-Arab*, (Dar al-Shadr, tth.), h. 40-44.

⁴⁹ Muhammad bin Abi Bakr bin Abd al-Qadir ar-Razi, *Mukhtar aş-Şihah*, (Beirut: Maktabah Lubnan Nasyirun, 1995), juz 1, h. 141.

⁵⁰ Ibnu Manzur, *Ibid*.

⁵¹ Bustanul Arifin, *Pelebagaan Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), h. 200.

⁵² Amir Syarifuddin, *Uşul Fiqh*, h. 1

melaluinya dalam kehidupan. Al-A`rāf: 163 dan 21, kemudian surat al-Jāsiyah: 18, syari'ah mengandung makna jalan yang lurus dengan tujuan kebahagiaan. Para ahli mengidentikkan dengan agama (الدين). Allah berfirman dalam Q.S. al-Jāsiyah: 18.

ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنْ أَمْرٍ فَاتَّبِعْهَا...

“Kemudian Kami Kami jadikan berada di atas suatu syari'ah dari urusan agama, maka ikutilah syari'ah itu...”.

Menurut istilah, syari'ah merupakan tata aturan hukum Allah untuk hamba-Nya.⁵³

Dalam Q.S. asy-Syurā : 13 ditegaskan:

شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا نَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ
وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ

“Tuhan telah mensyari'ahkan untukmu tentang agama yang telah diwasiatkan kepada Nuh dan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu dan apa yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa dan Isa yaitu; dirikanlah agama dan jangan kamu berpecah belah tentangnya...”

Makna syari'ah yang serupa disebutkan dalam QS. asy-Syurā: 21

أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنُ بِهِ اللَّهُ وَلَوْ لَا كَلِمَةُ آلِ فِرْعَوْنَ لَفُضِّي
بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

“Apakah mereka mempunyai sembah selain Allah yang mensyari'ahkan untuk mereka agama yang tidak diizinkan Allah?

⁵³ M.S. Wawan Junaedi, Fikih, (Jakarta : PT. Listafariska Putra, 2008), h. 2

Seandainya tidak ada ketentuan (dari Allah) tentu mereka telah dibinasakan. Dan sesungguhnya orang-orang zalim akan mendapat azab yang pedih”.

Dapat disimpulkan dari ayat-ayat tersebut, syari'ah adalah aturan, agama dan bagaimana beribadah. Definisi tersebut semakna dengan istilah, sebab *khiṭābnya* adalah orang yang percaya untuk merealisasikan syari'ah. Al-Fairuz Abadi menyebutkan bahwa syari'ah merupakan sesuatu yang disyari'ahkan.⁵⁴

Manna' al-Qaṭṭan mengemukakan, syari'ah:

مَا شَرَعَ اللَّهُ لِعِبَادِهِ مِنَ الْعِبَادَاتِ وَالْعَمَالِ وَالْمُعَامَلَاتِ

“Ketentuan Allah yang disyari'ahkan untuk hamba-Nya baik akidah, ibadah, akhlak ataupun mu'amalah”.

Manna' Khalil al-Qaṭṭan juga berkata “Allah menyampaikan sesuatu kepada utusanNya untuk disampaikan kepada hambaNya, Allah sebagai pembuat syari'ah pertama dan hukumnya syar'an”.⁵⁵

Pendapat Muhammad Ali Sayis:

الْأَحْكَامُ الَّتِي سَنَّهَا اللَّهُ لِعِبَادِهِ لِيَكُونُوا مُؤْمِنِينَ عَامِلِينَ عَلَى مَا يُسْعِدُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ

“Hukum-hukum Allah yang ditetapkan kepada hambanya agar beriman dan beramal saleh, yang membuat mereka berbahagia di dunia dan akhirat”.

Ibnu Manẓur menyatakan bahwa syari'ah adalah:

وَالشَّرِيعَةُ مَا سَنَّ اللَّهُ مِنَ الدِّينِ وَأَمَرَ بِهِ كَالصَّوْمِ وَالصَّلَاةِ وَالْحَجِّ وَالزَّكَاةِ وَسَائِرِ أَعْمَالِ الْبِرِّ

“Syari'ah adalah ketetapan Allah dari agama dan diperintahkan semisal puasa, shalat, haji, zakat dan seluruh amal baik”.⁵⁶

Sementara, menurut Mahmud Syaltut, syari'ah adalah:

النُّظْمُ الَّتِي شَرَعَهَا اللَّهُ أَصُولَهَا لِيَأْخُذَ الْإِنْسَانُ بِهَا نَفْسَهُ بِعَلَاقَاتِهِ بِرَبِّهِ وَعَلَاقَاتِهِ بِأَخِيهِ

الْمُسْلِمِ وَعَلَاقَاتِهِ بِأَخِيهِ الْإِنْسَانِ وَعَلَاقَاتِهِ بِالْكَوْنِ وَعَلَاقَاتِهِ بِالْحَيَاةِ

⁵⁴ Al-Fairuz Abadi, *Al-Qāmus Al-Muḥīṭ*, h. 732.

⁵⁵ Manna' Khalil Al-Qathan, *Ibid*, h. 14.

⁵⁶ Ibnu Mandzur, *Lisān Al-'Arab*, Juz 5, h. 86.

“Ketentuan yang ditetapkan Allah untuk dijadikan pedoman manusia dalam kehidupan baik hubungannya dengan Tuhan dengan saudara sesama muslim atau non muslim ataupun dengan alam sekitar dan hubungannya dengan kehidupan”.⁵⁷

Mahmud Syaltut berpendapat:

الشَّرِيعَةُ لُغَةً الْمَوْزُودُ تَوْمُهُ النَّاسُ أَوْ الدَّوَابُّ لِلشُّرْبِ وَاصْطِلَاحًا الْأَحْكَامُ وَالنُّظْمُ الَّتِي
شَرَعَهَا اللَّهُ لِعِبَادِهِ لِاتِّبَاعِهَا وَعَلَى صَلَاتِهِمْ بِالنَّاسِ بَعْضُهُمْ بِبَعْضٍ وَإِنَّا نَعْنِي هُنَا بِمَعْنَى
الِاصْطِلَاحِ وَالتَّعْيِيرِ بِالشَّرِيعَةِ يَنْصَرِفُ إِلَى الْأَحْكَامِ الَّتِي جَاءَ بِهَا الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ
وَالسُّنَّةُ الْمُحَمَّدِيَّةُ ثُمَّ مَا أَجْمَعَ عَلَيْهِ الصَّحَابَةُ مِمَّا اجْتَهَدُوا فِيهِ وَيَدْخُلُ فِي الْاجْتِهَادِ
الْحُكْمُ بِالْقِيَاسِ وَالْقَرَائِنِ وَالْإِمَارَاتِ وَالذَّلَائِلِ⁵⁸

Syari'ah mendefinisikan norma hukum yang merupakan produk dari tahapan *tasyri'* dalam pengertian kajian hukum Islam, yaitu proses penciptaan dan pembuatan syari'at.⁵⁹

Istilah lain dari syari'ah:

مَا بُيِّنَ عَلَى لِسَانِ نَبِيٍّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَمَا أَنْزَلَهُ اللَّهُ مِنَ الْأَحْكَامِ

“Segala yang dijelaskan melalui lisan Nabi dari Nabi-nabi dan perkara yang diturunkan Allah dari hukum-hukum.”

Kata *asy-Syari'ah* dan *al-Islāmiyyah* tidak digunakan secara bersamaan oleh al-Qur'an demikian juga dalam as-Sunnah, namun

⁵⁷ Mahmud Syaltut, *Al-Islāmu Al-'aqidatu Wa Syari'ahu*, (Jakarta: Darul Kutub, 1986) h. 6

⁵⁸ “Syari'ah menurut bahasa ialah: tempat yang didatangi atau dituju oleh manusia dan hewan guna meminum air. Menurut istilah ialah: hukum-hukum dan aturan yang Allah syari'ahkan buat hambanya untuk diikuti dan hubungan mereka sesama manusia. Disini kami maksudkan makna secara yang istilah yaitu syari'ah tertuju kepada hukum yang didatangkan al-Qur'an dan rasulnya, kemudian yang disepakati para sahabat dari hukum hukum yang tidak datang mengenai urusannya sesuatu *naş* dari al-Qur'an atau as-Sunnah. Kemudian hukum yang diistimbatkan dengan jalan *ijtihad*, dan masuk ke ruang *ijtihad* menetapkan hukum dengan perantaraan *qiyas*, *qarinah*, tanda-tanda dan dalil-dalil”. (Hasby ash shidiqi, *Ibid.*, h. 200)

⁵⁹ Ibnu Munzur, *Ibid*, Jil. 8, h. 157.

secara bersama-sama terkadang digunakan dalam teks bahasa Arab, baik di buku-buku lama maupun baru.

Kata syari'at jelas digunakan untuk menjelaskan kepada hamba-hamba-Nya sehingga Allah Syari' pertama, dan hukum Allah dinamakan syara'.

Penjelasan tersebut mempertegas bahwa kata syari'at pada awalnya sama artinya dengan *dīn*. Syariah ditentukan sebagai aturan agama. Karenanya, ajaran keimanan (Uṣūl ad-Dīn) termasuk dalam syari'at, yaitu ajaran yang berkaitan dengan Tuhan, akhirat, dan yang terkait dengan pembahasan tauhid lainnya. Etika, termasuk sosial, nilai-nilai serta cara mencapai tujuan hidup, juga termasuk dalam syari'at. Dalam kenyataannya syari'at mencakup semua hukum setiap amal manusia, yaitu hukum yang lima hal demikian kemudian disebut fikih.⁶⁰

Beberapa makna syari'ah tersebut pada awalnya adalah agama (usuluddīn/aqidah), hukum-hukum dan etika (akhlak). Perkembangan berikutnya objek pembahasan difokuskan untuk masalah-masalah hukum sedangkan akidah (ilmu uṣuluddīn) menjadi kasjian khusus, karena agama berlaku menyeluruh.⁶¹

Umat Islam tidak tersesat jika berpegang kepada petunjuk Tuhan dan Rasul.⁶² Dalam perjalanan hidupnya di dunia ini umat Islam tidak pernah tersesat selama mereka menggunakan pola hidup, aturan hidup. Karena sifat Al-Qur'an yang umum, sebagaimana aturan-aturan yang ditetapkan oleh Nabi Muhammad SAW, khususnya yang berkaitan dengan muamalah, maka norma-norma dasar yang masih bersifat umum perlu dirincikan setelah wafatnya Nabi Muhammad. Selain itu, dibutuhkan disiplin dan teknik tertentu untuk merumuskan dan mengelompokkan norma-norma dasar yang bersifat umum menjadi aturan yang lebih spesifik sehingga dapat diterapkan dalam praktek.

Sebuah ilmu modern telah muncul yang menjelaskan syari'at dengan tepat. Ilmu ini disebut sebagai fikih. Fikih merupakan ilmu

⁶⁰ Muhammad Yusuf Musa, *Ibid*, 131

⁶¹ Mahmud Syaltut, *Ibid*, 12

⁶² *Ibid.*,

yang mempelajari tingkah laku *mukallaf*. *Fāqih* merupakan seseorang yang memahami fikih sedangkan *fuqahā* adalah ahli hukum fikih.⁶³

b. Fikih

Fikih secara harfiah asalnya berbahasa Arab, فقه mempunyai arti tahu tentang sesuatu serta paham dengan baik. “Memahami dan mengerti dengan sangat mendalam”.⁶⁴ فَالْأَصْلُ لُغَةً هُوَ مَا بُنِيَ عَلَيْهِ غَيْرُهُ □ كَأَصْلٍ ⁶⁵ mengetahui dengan mendalam dengan memaksimalkan akal. Penggunaan kata fikih dalam al-Qur'an dengan makna “memahami” sekitar 20 kali.⁶⁶ Ini menunjukkan pada masa itu penggunaan istilah fikih lebih umum bukan sekedar hukum tetapi meliputi semuanya baik politik, ekonomi dan kebudayaan.

Sebagaimana firman Allah SWT. QS: Surat at-Taubah: 122

...فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ...

“... Kenapa tidak pergi dari setiap golongan diantara mereka sekelompok orang untuk memperdalam agama...”

Hadiś Riwayat Bukhori dan Muslim:

“Jika Allah menghendaki kebaikan seseorang, Allah akan memberikan pemahaman mendalam tentang agama padanya.”⁶⁷

Menurut Abdul Wahab Khalaf

الْفَقْهُ هُوَ الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ الْمُكْتَسَبَةُ مِنْ أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ

“Fikih merupakan ilmu hukum syara’ bersifat praktis diperoleh lewat dalil-dalil terperinci”.

Menurut az-Zuhaili

الْفَقْهُ هُوَ جَمْعُوعَةُ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ الْمُكْتَسَبَةُ مِنْ أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ

“Fikih ialah kumpulan hukum syara’ bersifat praktis diperoleh melalui dalil terperinci”.

⁶³ H. A. Qodri A.Azizy, *Transformasi Fiqh dalam Hukum Nasional, membedah Peradilan Agama*, (Semarang: PPHIM Jawa Tengah, 2001), h. 99.

⁶⁴ Jalaluddin asy-Syuyuti, *al-Munzir*, (Kairo: tth.), h. 638.

⁶⁵ Abdul hamid hakim, *al-Bayān*, h. 3-4

⁶⁶ Muhammad Bassam Rusydi az-Zaini, *al-Mu’jam al-Mufahras li ma’āni al-Qur’an*, (Bairut: Dar al-Fikr al-Mu’asir, 1995), h. 905.

⁶⁷ Muhammad Ma’sum Zainy al-Hasyimiy, *Sistematika Teori Hukum Islam*, (Jombang: Darul Hikmah, 2008), h. 12

Menurut Ahmad Bin Muhammad Dimiyati

مَعْرِفَةُ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الَّتِي طَرِيقُهَا الْإِجْتِهَادُ

“Mengetahui hukum syara’ dengan jalan ijtihad.”⁶⁸

Sayid Rida berpendapat :

وَيَكْثُرُ فِي الْقُرْآنِ ذِكْرُ الْفِقْهِ وَهُوَ الْفَهْمُ الدَّقِيقُ لِلْحَقَائِقِ الَّتِي يَكُونُ بِهِيَ الْعَالَمُ حَكِيمًا
عَامِلًا مُتَقِنًا

“Banyak penyebutan kata fikih dalam al-Qur’an dengan pemahaman mendalam untuk segenap hakikat yang menjadikan para alim jadi hakim yang sempurna lagi teguh”.

Pengertian fikih yang paling mashur sebagaimana Wahbah az-Zuhaili mendefinisikan definisi Imam Syafi’i, yaitu pengetahuan berdasar hukum *amāli* yang diperoleh berdasar dalil terperinci.

Oleh karena itu Fikih adalah buah dari ijtihad para ulama dalam memaknai firman dan sabda Nabi. Fathi ad-Duraini, syari’at selalu benar sebelum pikiran manusia muncul. Fikih, sementara itu, bisa salah dan bisa benar karena merupakan hasil pemikiran manusia. Namun syari’at dan fikih sangat erat kaitannya, menurut Muhammad Yusuf Musa, sehingga fiqh tidak dapat dipisahkan dari syari’ah.

Fikih merupakan pemahaman mendalam dengan memksimalkan peran akal. Menurut istilah fikih adalah bagian syari’ah Islāmiyah, yakni memahami hukum syari’ah Islāmiyah yang berlaku dalam perbuatan *mukallaf* berasal dari dalil-dalil dengan terperinci..⁶⁹

Ada ruang lingkup yang sangat luas untuk Fiqh atau hukum Islam, yang mencakup segala jenis tindakan manusia. Ada empat pembagian Fikih klasik, yaitu ibadah, *munākahat*, *muamalāt*, dan *jināyat*. Pembagian tersebut sangat luas menjangkau topik-topik pemerintahan serta politik di kaji dalam kitab-kitab fikih sebagai topik pembahasan. Dengan kata lain, tujuan studi fiqh mencakup

⁶⁸ Ahmad Mahalli, *Syarh al-Waraqāt*, (Jakarta: Darul Kutub, 2009), h. 9

⁶⁹ Amir Syarifuddin, *Uṣūl Fiqh*. h. 3

banyak topik yang seringkali memiliki nama sendiri-sendiri dari materi yang terdapat dalam buku-buku fiqh.⁷⁰

Akhirnya muncul istilah fikih politik (fiqh Siyāsah). Fikih siyāsah tidak secara harfiah adalah ilmu pemerintahan, tetapi dikaitkan dengan pemikiran politik Islam, akhirnya kata-kata itu menggambarkan ciri fikih dalam konteks latihan berpikir berkelanjutan, tidak terpaku karakteristik fikih yang sarat dengan prinsip ibadah yang akibatnya mandek. Selain itu, kosa kata hukum yang banyak digunakan dalam ilmu hukum digunakan dalam pemikiran tentang hukum pidana dan lain-lain yang sudah muncul atau belum muncul.

Jika hal ini bisa dimaknai, maka bukan sekedar hukum, tapi hukum Islam yang merupakan ruh Islam, bukan perdebatan hukum perundang-undangan. Karena itu, pendekatan induktif harus digunakan secara terbuka sehingga memahami deduktif dan juga dasar pengungkapan, yang dapat dilihat sebagai metafisika dalam banyak hal. Ini adalah proyek besar di mana penting untuk mempelajari ilmu sosial dan humaniora modern.

Perkembangan selanjutnya, definisi fikih menjadi khusus membahas perbuatan manusia, *fuqahā* memaknai berkisar:

الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ الْمَكْتَسَبَةُ مِنْ أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ

“Ilmu hukum syara’ bersifat amaliah ditemukan dari dalil rinci”.⁷¹

Sebagai sebuah keyakinan, signifikansi fikih bagi syari’at seringkali “*Ṣālih likulli Zamān wa Makān*” hanya dapat dibuktikan dengan fikih. Cita-cita idealnya harus ditransformasikan menjadi realitas sosial.

Dengan demikian, produksi syari’at sangat bergantung pada fungsi dan pola fikih. Fikih merupakan bagian syari’ah, tapi tidak syari’ah itu sendiri. Penerapan aturan fikih juga merupakan bagian dari penerapan syari’at.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Wahbah az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuh*, (Dimaskus: Dar al-Fikr, tt.), h. 14.

c. Hukum

Secara leksikal, hukum yaitu *hukm* (حكم), jamaknya *ahkām* (أحكام) berarti menolak. Kemudian terbentuk *al-hukm* (الحكم) yaitu menolak kedzaliman.⁷²

Ulama usul memaknakaninya dengan titah Allah bekenaan dengan hukum baik perbuatan mukallaf, tuntutan, pilihan, ataupun larangan.⁷³ Ulama fikih menterjemahkan dengan dampak titah Tuhan berdasar perbuatan, misalnya wajib, mubah dan haram.⁷⁴

Hukum merupakan perangkat aturan ditetapkan serta mendapat pengakuan negara dan diberlakukan kepada masyarakat.⁷⁵ Dengan menggunakan pendekatan *lugah* dan *historis*, istilah hukum Islam mengalami pergeseran dan penyempitan makna asalnya. Ini merupakan konsekuensi menjadi disiplin ilmu mandiri sebagai ilmu Islam dalam bidang hukum.

Kata hukum Islam bukan makna hukum sebagaimana *al-hukm* menurut bahasa Arab melainkan bermakna syari'ah. Maka istilah syari'ah Islam sama dengan hukum Islam sebagai istilah. Karenanya, hukum Islam adalah khas Indonesia, Hasbi Ash-Siddiqi memberikan definisi hukum Islam adalah fikih atau syari'at sebagai:

جَمْعُ مَحَاوَلَاتِ الْفُقَهَاءِ لِتَطْبِيقِ الشَّرِيعَةِ عَلَى حَاجَاتِ الْمُجْتَمَعِ

“Sekumpulan hasil daya upaya ahli fikih ketika menerapkannya sesuai kebutuhan.”⁷⁶

Jika ada pendapat hukum Islam tetap berarti hukum Islam semakna syari'ah. Jika berubah sesuai dengan zaman semakna fikih. Bentuk hukum Islam pada masa Nabi SAW belum tersistematiskan sampai pada masa sahabat, bahkan sejak *tābi'in* baru tersistematiskan.

Taklifi merupakan hukum bebas memilih untuk melakukan atau tidak. sedangkan hal dikerjakan atau ditinggalkan tidak berdampak pahala disebut *mubāh*. Sedangkan ajakan sebab

⁷² Abu al-Husain, *al-Maqāyis al-Lughah*, (Saudi: al-Ittihad al-Kitab al'Arab), h. 73

⁷³ Umar Shihab, *Hukum Islam dan Transformasi Pemikiran*, (Semarang: Dina Utama, 1996), h. 8

⁷⁴ Abd Wahab Khallaf, *Ilmu Uṣūl Fiqh*, (Jakarta: al-Majlis al-'Ala al-Andulusia li ad-Dakwah al-Islāmiyyah, 1972), h. 11

⁷⁵ Amir Syarifuddin, *Ibid*, h. 281

⁷⁶ M. Hasby ash Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1974), h. 44

bermanfaat disebut *sunnah*; sesuatu yang tidak mengandung manfaat ketika ditinggalkan berpahala dan jika dikerjakan tidak berdosa dinamakan *makruh*; mengandung ajakan wajib untuk dikerjakan disebut *wājib*; mengandung larangan disebut *ḥarām*. Sedangkan hukum sebab akibat, syarat dan halangan dinamakan dengan *waḍhi*. Juga tentang sah dan batal.⁷⁷

Lahirnya metodologi adalah hasil usaha *fuqahā*, metodologi tersebut diantaranya *Ijma'*, *Qias*, *Istiḥsān*, *Syad az-zari'ah*, *Syar'u man Qablana* kemudian kaidah-kaidah fikih yang secara sistematis.

Kata Islam dalam Hukum Islam secara linguistik yaitu istilah *as-salam-aslama-yaslimu-Islāman*. Ada beberapa makna dalam istilah ini, semua merujuk pada makna *as-salam* yaitu kemakmuran, keharmonisan, dan ketundukan.⁷⁸

Akar *aslama* dapat ditemukan dalam Q.S. al-Hujurat : 14

قَالَتْ آلَٓأَعْرَابٌ ؕ قُلْ لَمْ تَوَدُّوا وَلَٰكِن قُولُوا أَسَّ ۖ لَمْ نَا وَلَمَّا
يَدْخُلِ آلَٓأَعْرَابٌ فِي قُلُوبِكُمْ ؕ
وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْ ۖ كُمْ مِّنْ ۖ أَعْمَلِكُمْ ۖ شَيْئًا ۚ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ
رَّحِيمٌ

Artinya: “Berkata orang Arab Badui: "Kami telah beriman". Katakan: "Kamu belum beriman, tapi katakanlah 'kami telah tunduk', karena iman itu belum masuk ke dalam hatimu; dan jika kamu taat kepada Allah dan Rasul-Nya, Dia tidak akan mengurangi sedikitpun pahala amalanmu; sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang”.

Ayat tersebut terdapat kata *أَسْلَمْنَا* yang mempunyai makna ketundukan terhadap aturan Tuhan. Sedangkan Q.S. Jin: 14, *أَسْلَمُ* mempunyai makna taat kepada perintah Allah SWT:

⁷⁷ Ahmad Mahalli, h. 10

⁷⁸ Ibnu Manzur, *Lisān Al-Arab*, Juz VI, h. 344

وَأَنَّا مِنَّا آلَ مِمْسٍ لِّمُونَ وَمِنَّا آلَ قُصِيطُونَ ۖ فَمَنِ ۖ أَسَ ۖ لَمْ فَأُولَ ۖئِكَ تَحَرَّوْا ۖ
رَشَدًا

Artinya: “Dan sesungguhnya di antara kami (orang-orang muslim ta’at) dan juga ada (pula) orang-orang yang menyimpang. Barang siapa yang ta’at, maka mereka benar-benar telah memilih jalan yang lurus”.

Sepadan dengan makna taat dan pasrah adalah menyerahkan diri, sebagaimana Q.S. az-Zumar: 54

وَأَنبِئُوا ۖ إِلَىٰ رَبِّكُمْ ۖ وَأَسَ ۖ لِمُوا لَهُ مِن قَبَ ۖلِ أَن يَأَ ۖتِيَكُمُ ۖالَ ۖعَذَابُ ۖثُمَّ لَا
تُنصَرُونَ

Artinya: “Dan kembalilah kepada Tuhanmu dan berserahdirilah kepada-Nya sebelum datang azab kepadamu kemudian kamu tidak dapat ditolong”.

Penggunaan lafad *aslama* terdapat dalam Q.S. ash- Şafāt: 103, an-Naml: 44, al-Māidah: 44, al-Haj: 34, an-Nisā: 125, Ali Imran: 83 dan 20, al-An'am: 14, serta al-Baqarah: 131 dan 112.⁷⁹

Aslama bisa ditemukan dalam akar katanya di al-Hadiś *ṣaḥiḥ* seperti riwayat Abdullah bin Umar bin Ash, sabda Rasul:

الْمُسْلِمُ مِنَ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ

Artinya: “Muslim adalah siapa yang selamat dari muslimin lainnya dari ucapan dan tangannya”.⁸⁰

Islam adalah: Pengabdian kepada Tuhan diikuti ketaatan dan melepaskan dari kemusyrikan.⁸¹ Islam berarti “Ibadah memberlakukan syari’at sejak Nabi Adam diutus sampai hari kiamat, seperti difirmankan Q.S. al-Baqarah: 128:

⁷⁹ Fadhlurrahman, *Indeks Al-Qur'an*, (Bandung : Pustaka Hikmah), Lihat dalam *software Holy Qur'an*

⁸⁰ HR Bukhari. Lihat *Fatḥ al-Bary* Juz 10 h. 446. lihat pula *Lisān Al-Arab*, Ibnu Mandzur h. 345 dan *Maktabah Syamilah*

⁸¹ Muhammad bin Shalih Al-Utsaimin, *Syarḥ as-Śalaṣah al-Uṣūl*, (Mesir: Dar Ibn Al Jauzy, 2004), h. 50

رَبَّنَا وَاجْعَلْ لَنَا مَسْجِدًا لِّمَنِي ۖ إِنَّ لَكَ وَمِن دُرِّيَّتَنَا أُمَّةً مَّسْجِدًا لِّكَ وَارِنَا
مَنَاسِكَتَنَا وَتُبَّ عَلَيْنَا ۖ إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ

Artinya : “Ya Tuhan kami, jadikanlah kami berdua orang yang tunduk patuh kepada Engkau dan (jadikanlah) diantara anak cucu kami umat yang tunduk patuh kepada Engkau dan tunjukkanlah kepada kami cara-cara dan tempat-tempat ibadat haji kami, dan terimalah taubat kami. Sesungguhnya Engkaulah Yang Maha Penerima taubat lagi Maha Penyayang”.

Secara khusus Islam diartikan sebagai agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad dari Allah SWT untuk seluruh manusia.⁸²

Hukum Islam bisa dipahami sebagai hukum didasarkan terhadap nilai-nilai yang ada dalam Islam. Daud Ali berkata: “Hukum Islam merupakan perangkat yang mengatur manusia dengan Tuhan, manusia dan alam sekitar”.⁸³ Hasbi berkata hukum Islam bersifat umum bisa diterapkan sesuai perkembangan, kondisi, situasi.⁸⁴

Tujuan akhir hukum Islam yaitu menghasilkan kemaslahatan manusia, Ada banyak hal yang dapat dimasukkan oleh fungsi ini, yaitu: Peran rekayasa sosial. Untuk mewujudkan kemajuan umat, maka dibuatlah hukum Islam melalui *siyāsah syar’iyyah* sehingga menghasilkan *qānūn* atau perundang-undangan, merealisasikan dan dalam kapasitas yang lebih besar dan untuk lebih baik, jika terjadi pertimbangan nilai kepada masyarakat, sangat mungkin terjadi pergeseran.

Tidak ada perbedaan di dalam hukum Islam antara hukum perdata dan publik, penyebabnya adalah sistem yang ada dalam hukum Islam terhadap hukum perdata ada segi hukum publik. Karenanya Islam tidak membedakan kedua hukum ini, namun bagiannya saja, misal; *Munākahāt*, *wirāsah*, *Jināyāt* atau *uqūbāt*, *Al-ahkām as-Sulṭāniyyah*, *Siyār*, *Mukhassamāt*.⁸⁵

⁸² Ibid, h. 15

⁸³ Mohammad Daus Ali, *Hukum Islam : Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, h. 40

⁸⁴ M. Hasbi Ash-Shiddiqi, *Falsafah hukum Islam*, (Jakarta : PT Bulan Bintang, 1986), h. 44

⁸⁵ Ibid.

Prinsip pembinaan hukum Islam serta pengembangannya, di antaranya adalah:

Pertama: Mengesakan Tuhan, bahwa segala hukum dan perbuatan Muslim harus fokus pada Tauhid Allah, yakni kesatuan hukum dan tujuan menyatu dengan kehendak Allah. Bisa diraih dengan menyatakan:

لا اله الا الله محمد رسول الله

Kedua: مُوَافَقَةُ صَحِيحِ الْمَقْذُولِ لِصَحِيحِ الْمَقْذُولِ

Hal tersebut menyatakan bahwa pengungkapan wahyu *ṣaḥiḥ* merepresentasikan pemikiran *ṣaḥiḥ*. Artinya, tidak bertentangan antara wahyu dan akal. Menunjukkan realitas absolut itu sendiri adalah realitas wahyu. Wahyu tidak melibatkan pembuktian keabsahannya secara rasional atau empiris, karena sudah benar secara sendirinya.

Ketiga: الرُّجُوعُ إِلَى الْفُرْآنِ وَالسُّنَّةِ

Kembali ke Al-Qur'an serta as-Sunnah tidak bertentangan dengan logika *ṣaḥiḥ*. Dengan meninggalnya Rasulullah SAW, karena wahyu telah berakhir. Pokok-pokok ajaran agama dianggap baik-baik saja. Sedangkan melalui proses ijtihadi, respon kelompok terhadap perubahan sosial budaya dapat berkembang.

Keempat: اَنَّ اَصُوْلَ الدِّيْنِ وَفُرُوْعَهَا قَدْ بَيَّنَّهَا الرَّسُوْلُ

Sesungguhnya pokok-pokok agama beserta cabang-cabangnya telah dijelaskan oleh Rasul. Dengan demikian kehidupan yang terus berubah harus menganut prinsip keadilan.

Kelima: الْعَدَالَةُ

Keadilan selalu menghendaki keseimbangan, moderasi dan kelayakan antara angan dan kenyataan juga keseimbangan antara kehendak dan realita.

Keenam: الحُرِّيَّة

Kemerdekaan atas kebebasan. Setiap orang memiliki kebebasan beragama maupun tidak. Tetapi harus sesuai dengan prinsip tauhid, manusia telah diberi dua pilihan bersyukur atau kufur.

Ketujuh: المساواة

Persamaan, setiap manusia punya derajat sama. Pembuatan *qānūn* memungkinkan jika masyarakat terlindungi hak asasinya sesuai prinsip *al-Ḥurriyyah* dan *al-Musāwāh* الحُرِّيَّة وَ الْمُسَاوَاة hal inilah yang menjadikan kesetaraan masyarakat.

Kedelapan: الشُّوْرِي

Musyawah bisa berarti meminta pandangan orang-orang yang dibimbing oleh kepemimpinan atau berupa saran-saran dari masyarakat kepada pemimpinnya. Melalui metode *taqnīn*, konsep ini menjadi dasar hukum Islam dan menjadikannya sebagai hukum positif.⁸⁶ Karena di antara maksud dari hukum Islam adalah merealisasikan kemaslahatan masyarakat beserta hukum-hukumnya.

2. Mengenal *as-Siyāsah asy-Syar'iyyah*

a. *As-Siyāsah Dustūriyah*

Definisi *siyāsah* menurut Abd Wahhab yaitu mengatur peraturan yang dibuat demi kemaslahatan, sedang *dustūri* asalnya adalah Persia yang artinya orang yang berwenang baik politik ataupun agama.

Di antara bagian dari *fiqh Siyāsah* adalah *Siyāsah Dustūriyah* Pembahas persoalan hukum pemerintahan sedemikian rupa sehingga sesuai dengan prinsip-prinsip syari'at. Artinya hukum mengacu pada konstitusi yang sesuai prinsip-prinsip Islam dan diperjelas oleh sunah Nabi, baik dari segi agama, ibadah, akhlak, muamalah dan berbagai macamnya. Tanpa membedakan status sosial, pendapatan, pendidikan, keyakinan, asas-asas yang tertuang

⁸⁶ Maksun Faiz, *Ibid.* h.175

dalam rumusan konstitusi adalah jaminan persamaan peran di hadapan hukum.

Untuk mewujudkan kebaikan dan terpenuhi kebutuhan adalah konsep *fiqh siyāsah*, maka tujuan pembuatan peraturan perundang-undangan tercapai. *Siyāsah Dustūriyah* sebagai bagian *fiqh siyāsah* mengkaji perundang-undangan negara. Tepatnya, sifat perdebatan itu menyangkut konsep ketatanegaraan, undang-undang, hak-hak rakyat. Ada dua poin kunci yang tidak dapat dibedakan dari permasalahan di atas: pertama, Sumber *kulli* yaitu Al-Qur'an, hadiś, dan ijtihad. Kedua, hukum yang bisa berubah sesuai keadaan demikian juga ijtihad. Al-Qur'an menawarkan kerangka kerja yang kuat dan tetap dari segi akhlak yang diperlukan kehidupan sebagai pedoman.

Al-Qur'an menawarkan solusi rinci tentang perbuatan baik, menurut Muhammad Asad, demi terciptanya kemaslahatan dengan penerapan prinsip-prinsip universal merupakan faktor pokok bagi keselamatan, misal hukum Islam pertama dikenal dan diterapkan dalam negara Islam pertama dikenal sebagai "Konstitusi Madinah" atau "Piagam Madinah.

Isi utama dari prinsip Piagam Madinah adalah pembangunan, atas dasar persamaan hak, masyarakat yang harmonis, pengaturan warga negara dan pembentukan pemerintahan. Konstitusi Piagam Madinah adalah konstitusi di bawah kepemimpinan Nabi Muhammad SAW meletakkan landasan dalam suatu pemerintahan.

b. As-Siyāsah Dauliyah

Secara khusus, *siyāsah* mengatur tentang tatanan sosial antar negara Muslim dengan non-Islam, juga dalam tata pergaulan muslim dengan negara non-Muslim, hukum dan peraturan mengatur hubungan antara negara secara damai. Bisa juga hubungan satu lembaga negara dengan yang lain (International Relations Policy) dengan dasar yang digunakan *Siyāsah dauliyah*, sebagai berikut:

1). Persatuan

Walaupun orang-orang memiliki ras beranekaragam, warna kulit yang berbeda, tanah air yang berbeda, dan bahkan kepercayaan yang berbeda, karena mereka semua adalah ciptaan Tuhan dan ada di planet ini, mereka adalah satu manusia.

2). *Al-‘Adalah* (Keadilan)

Islam mengajarkan keadilan, bahkan kepada musuh, bagi kita, tetangga tetap diwajibkan untuk bersikap setara. Beberapa dasar yang digunakan antara lain:

“Allah menyuruh berlaku adil dan berbuat baik, memberi kepada kerabat, dan melarang perbuatan keji dan mungkar”. (QS. An-Nisā: 135).

3). *Al-Musāwah* (persamaan)

Manusia mempunyaiderajat sama; sangat penting menyetarakan manusia di hadapan aturan kerjasama internasional untuk mencapai keadilan; sulit untuk menerapkannya, jika tidak dalam kesetaraan, antar negara dengan negara.

4). *Karomah Insānīyah* (Kehormatan Manusia)

Manusia tidak meremehkan manusia lain karena martabat manusia ini. Kemuliaan tumbuh menjadi kehormatan rakyat juga dapat ditumbuhkan jadi kehormatan bangsa.

5). *Tasāmuḥ* (Toleransi)

Landasan toleransi bukan berarti menyerah pada kejahatan kemudian memberi kesempatan berbuat jahat. Melalui perbuatan yang lebih baik, Allah berkewajiban untuk menolak permusuhan, penolakan yang lebih baik ini menghasilkan persahabatan jika dicapai di tempat yang tepat setidaknya akan menetralkan ketegangan.

c. *As-Siyāsah al-Māliyah*

Konsep *fiqh siyāsah māliyah*, yang untuk kepentingan masyarakat mengorientasikan pengaturannya. Jadi ada hubungan dalam *siyāsah māliyah*, yaitu: individu, benda dan negara otoritas.

Ada dua kelompok besar di antara orang-orang di suatu negara atau banyak negara yang harus bekerja sama, kaya miskin harus mendukung. *Siyāsah māliyah*, yang harus disikapi adalah bagaimana kebijakan harus diambil untuk menyelaraskan kedua kelas tersebut, agar jurang pemisah antara kaya dan miskin tidak meluas. Dalam *fiqh siyāsah*, menjadi welas asih, orang kaya tersentuh jiwanya, dan orang miskin dituntut untuk bersabar (ulet), berjuang, dan berdoa memohon rahmat Tuhan.

Dasar-dasar *fiqh siyāsah māliyah*, di antaranya sebagai berikut:

a. Prinsip tentang harta, antara lain:

1. Tidak mempengaruhi yang lain atau masyarakat, masyarakat tidak boleh mencampuri dan melarang *Beneficial Ownership*.
2. Adalah halal bagi pemiliknya untuk mengalihkan hak propertinya kepada pihak lain, misalnya dengan menjual, memukuli, memberikannya, dan sebagainya, karena *Beneficial Ownership* berkaitan dengan propertinya.
3. Kepemilikan manfaat bersifat abadi

b. Dasar-dasar Keadilan Sosial

1. Tidak ada seorangpun yang memiliki kekuatan selain Surga, kebebasan spiritual mutlak, yaitu kebebasan spiritual yang didasarkan pada kebebasan spiritual manusia untuk tidak beribadah kecuali kepada Allah.
2. Kesetaraan manusia yang sempurna, yaitu cita-cita persamaan dalam Islam, yang didasarkan pada persatuan umat manusia dalam ciptaan dan tempat kembali, dalam kehidupan, kematian, hak dan tanggung jawab di hadapan Tuhan baik dunia atau akhirat.

c. Komitmen kuat untuk masyarakat

1. Kewajiban untuk diri sendiri.
2. Kewajiban keluarga.
3. Kewajiban masyarakat dan sebaliknya.

d. Hak milik

Islam menyatakan hak milik pribadi dengan tidak melanggar hukum syara'. Sehingga warga negara memperoleh keuntungan dari produksi pembelanjaan dan properti rotasi.

1. Hak milik pada intinya adalah milik Tuhan.
2. Aset tidak hanya ada / dimiliki oleh sekelompok individu tertentu.

Ada hal-hal yang bermanfaat bagi seluruh masyarakat, seperti taman, drainase, tempat ibadah.

e. Zakat

1. Zakat pertanian
2. Zakat fitrah dan zakat ternak.
3. Harta karun

f. Jizyah

Biaya negara (Daribah) dibayarkan kepada warga buku sebagai penyeimbang upaya mereka untuk melestarikan dan melindungi mereka atau sebagai keseimbangan untuk mendapatkan apa yang Muslim sendiri dapatkan, baik dalam kemandirian, pelestarian properti, penghormatan, dan iman.

3. As-Siyāsah dalam Qawāid al-Fiqhiyah

Kaidah *fiqhiyah*

تَصَرُّفُ الْإِمَامِ عَلَى الرَّعِيَّةِ مَنُوطٌ بِالْمَصْلَحَةِ

Arti *تَصَرُّفُ* adalah tindakan,⁸⁷ kebijakan,⁸⁸ kebijaksanaan,⁸⁹ *مَنُوطٌ* bermakna berhubungan,⁹⁰ bergantung,⁹¹ bisa juga punya orientasi terhadap,⁹² artinya *المَصْلَحَةُ* maslahat, semakna dengan *الفائدة* faedah atau kemanfaatan.⁹³ *المَصْلَحَةُ* asal katanya *صَلَح* ditambah *alif* berarti baik bentuk *maṣḍar* yang memiliki arti manfaat dan tidak ada kerusakan.⁹⁴

⁸⁷ Adib Bisri, Munawwir AF., *Kamus al-Bisri*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1999), h. 407

⁸⁸ A. Djazuli, *Kaidah-Kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-Masalah yang Praktis*, (Jakarta : Kencana, 2006), cet-4, h. 147

⁸⁹ Abdul Mudjib, *Kaidah-kaidah Ilmu Fiqh*, (Jakarta: Kalam Mulia, 1996), cet-II, h. 61-62

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ A. Djazuli, *Kaidah-Kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-Masalah yang Praktis*, (Jakarta: Kencana; 2006), cet-4, h. 147

⁹² A. Djazuli, *Ibid.*, h. 148

⁹³ Adib Bisri, Munawwir AF., *Kamus al-Bisri*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1999), h. 415

⁹⁴ Amir Syarifuddin, *Uṣūl Fiqh*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), Cet. I, Jilid II, h. 323

Dalam Bahasa Indonesia *maṣlahah* berarti “Sesuatu mendatangkan kebaikan”.⁹⁵ Sedangkan menurut bahasa Arab *maṣlahah* dimaknai “perbuatan mengarah pada kebaikan”. Secara umum ialah memiliki manfaat dan menghindarkan kemudharatan.⁹⁶

Jadi, dari sisi bahasa kaidah tersebut bermakna “Kebijakan pemimpin kepada rakyat berhubungan dengan kesejahteraan”.

Setiap kebijakan pemimpin berkenaan dengan hak-hak tentang kemaslahatan orang banyak. Karena pemimpin mengemban amanah umat harus selalu memperhatikan kemaslahatan.⁹⁷ Pemimpin ketika membuat kebijaksanaan-kebijaksanaan tidak diperkenankan menyimpang dengan prinsip syari’at.

Djazuli menempatkan posisi pertama dalam kajian *fiqh siyāsah*. Karena, *fiqh siyāsah* merupakan kajian tentang kekuasaan negara baik hukum yang berkaitan dengan administrasi, internasional juga dengan ekonomi. Bahkan membicarakan hubungan rakyat dengan penguasa.⁹⁸

Kriteria yang harus ada dalam aturan adalah kemanfaatan dan tidak bertolak belakang dengan *maqāṣid syari’ah*, memilih *maṣlahah* untuk menutup dan menghindari *mafsadat*. Dalam teori ini, kebijakan pemimpin setidaknya harus memberikan rakyatnya kepastian hukum agar tidak menimbulkan konflik.

Landasan dipenuhinya teori bahwa pemimpin dihormati dan memenuhi kriteria untuk menjadi pemimpin sukses; kehadiran warga negara atau individu yang dipimpin; keuntungan yang bisa didapat atau kemacetan yang lebih besar yang harus dicegah.

Imam asy-Syafi’i berfatwa dan menjadi kaidah:

مَنْزِلَةُ الْإِمَامِ مِنَ الرَّعِيَّةِ مَنْزِلَةُ الْوَلِيِّ مِنَ الْيَتِيمِ

“Posisi pemimpin kepada rakyat sebagaimana posisi wali terhadap yatim”.

⁹⁵ W.J.S. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, (Jakarta: 1976), Huruf M, h. 635

⁹⁶ *Ibid.*, h. 324

⁹⁷ Imam Musbikin, *Qawā'id al-Fiqhiyah*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2001, h.124

⁹⁸ A. Djazuli, *Kaidah-Kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-Masalah yang Praktis*, (Jakarta : Kencana; 2006), cet-4, h. 147

Didasarkan terhadap fatwa Umar bin Khattab.

إِنِّي أَنْزَلْتُ نَفْسِي مِنْ مَالِ اللَّهِ مَنْزِلَةً وَلِيَ الْيَتِيمِ إِنْ احْتَجَّتْ أَخَذْتُ مِنْهُ وَإِذَا أَيْسَرْتُ
رَدَدْتُهُ وَإِذَا اسْتَعْنَيْتُ اسْتَعْفَفْتُ

“Sungguh aku menempatkan diriku terhadap harta Allah seperti kedudukan wali terhadap anak yatim, jika aku membutuhkan, aku mengambil dari padanya, dan apabila ada sisa aku kembalikan. Dan apabila aku tidak membutuhkan, aku menjauhinya (menahan diri padanya).”⁹⁹

Kaidah ini menegaskan bahwa Imam Syafi’i berasumsi tentang kedudukan wali yatim sama dengan pemimpin.

Ketika Umar memimpin mempunyai hak penuh, untuk membawa pada perdamaian dan kesejahteraan atau sebaliknya pada kehancuran. Pemimpin mempunyai kewajiban untuk mensejahterakan. Dalam setiap kelompok diwajibkan ada pemimpin. Karena jika tidak, tidak berjalan dengan baik. Sebagaimana Nabi menegaskan, intinya setiap pemimpin diminta pertanggung jawaban.¹⁰⁰

كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ

“Setiap kalian adalah pemimpin, dan setiap pemimpin akan dimintai pertanggungjawaban atas kepemimpinannya”.

Beberapa contoh berkaitan dengan kaidah tersebut: bidang pembangunan, pembuatan jembatan dan irigasi, membuat lowongan pekerjaan, pengangkatan pejabat amanah serta profesional.¹⁰¹

Bidang perkawinan, yaitu kebijakan tentang usia pernikahan sesuai pasal 7 dalam Undang-undang nomor 1 tahun 1974 disebutkan “untuk menjaga kesehatan suami isteri dan keturunan, perlu diterapkan batas-batas umur untuk perkawinan”.¹⁰² Demikian juga dalam pasal 15 KHI, penetapan batas usia nikah minimal 19 tahun laki-laki dan 16 tahun bagi perempuan dengan tujuan kemaslahatan

⁹⁹ Abdul Mudjib, *Kaidah-kaidah Ilmu Fikih*, (Jakarta: Kalam Mulia, 1996), cet-II, h. 61-62

¹⁰⁰ Muchlis Usman, *Kaidah-kaidah Uşūliyah dan Fiqhiyah*, h. 144

¹⁰¹ *Ibid.*,

¹⁰² Dirjen Bimas Islam & Haji, *Himpunan Peraturan Perundang-undangan Perkawinan*, (Jakarta: DEPAG RI, 2001), h. 32

keluarga dan rumahtangga.¹⁰³ Tdak ada *naş* pasti tentang kewajiban ataupun peelarangan dalam menikah dengan usia ditentukan. Kaidah Fiqhiyah

الْوِلَايَةُ الْخَاصَّةُ أَقْوَى مِنَ الْوِلَايَةِ الْعَامَّةِ

الولاية adalah wilayah pemerintahan dan kekuasaan.¹⁰⁴ Al-Hamawy menyebutnya dengan:

نَقَاذُ التَّصَرُّفِ عَلَى الْغَيْرِ شَاءَ أَوْ أَبَى

“Memberikan sesuatu yang bermanfaat terhadap yang lain, ingin atau tidak”,¹⁰⁵ bermakna lebih kuat.¹⁰⁶

Djazuli memaknai kaidah dengan “Kedudukan wilayah khusus lebih kuat dibanding dengan yang umum”.¹⁰⁷

Pembagian kekuasaan dalam *fiqh siyāsah* berkembang, karenanya ada bermacam lembaga pemerintahan ada *al-Hai'ah at-Tanfiziyyah* (Eksekutif), *Ahl al-Aqdi al-Hai'ah at-Tasyri'iyah* (legislatif), *al-hai'ah al-qadā'iyah* (yudikatif), kemudian *al-hai'ah al-murāqabah* (pengawasan).¹⁰⁸

Perbedaan kaidah dengan teori tersebut ada dalam kaidah الولاية الخاصة أقوى من الولاية العامة yaitu ada prioritas khusus kepada umum. Teori *lex specialis derogat legi generali* ada pengecualian terhadap pemisahan kekuasaan khusus terhadap umum. Ketentuan kaidah bahwa kebijakan tidak bertentangan dengan *maqāsid asy-syar'i*, memberikan kepastian hukum yang akhirnya perselisihan dapat dihindari.

Di antara dalil kaidah adalah¹⁰⁹

¹⁰³ *Ibid*, h. 136

¹⁰⁴ Adib Bisri, Munawwir AF., *Kamus al-Bisri*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1999), h. 787

¹⁰⁵ Ahmad Ibn Muhammad al-Hanafy al-Hamawy, *غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر*, Maktabah Syamila, h. 464-2

¹⁰⁶ Adib Bisri, Munawwir AF., *Kamus al-Bisri*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1999), h. 621

¹⁰⁷ A. Djazuli, *Kaidah-Kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-Masalah yang Praktis*, (Jakarta : Kencana; 2006), cet-4, h. 150

¹⁰⁸ A. Djazuli, *Ibid*, h. 150

¹⁰⁹ “Setiap perempuan yang dinikahi tanpa seizin walinya maka nikahnya batal, nikahnya batal, nikahnya batal. Kalau ia dikumpuli (disetubuhi), maka baginya mahar, karena suami telah menghalalkan farjinya jika ada pertengkaran-pertengkaran, maka hakim adalah wali bagi orang yang tidak mempunyai wali”. *Ṣaḥiḥ* Sunan Tirmizī (1101), *Ṣaḥiḥ* Ibnu Majah (1881)

أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ فَإِنْ
دَخَلَ بِهَا فَلَهَا الْمَهْرُ بِمَا اسْتَحَلَّ مِنْ فَرْجِهَا فَإِنْ اشْتَجَرُوا فَالْسلْطَانُ وَلِيُّ مَنْ لَا وَلِيَ
لَهُ

Di antara contoh adalah; Posisi Wali *naṣab* dibanding peradilan agama lebih kuat; seorang hakim tidak diperkenankan menggunakan harta seorang yatim selama masih dalam kekuasaan wali dari ayah anak yatim sebab wali punya kekuasaan khusus.

Kaidah Fiqhiyah:

الْحَيَانَةُ لَا تَتَحَرَّأُ

“Ingkar janji tidak terbagi-bagi”.¹¹⁰

Orang yang berkhianat dengan amanahnya maka dia dibebaskan dari seluruh amanah yang dibebankan.¹¹¹ Contoh: Pejabat dengan banyak amanah. Jika melanggar dengan korupsi misalnya, maka dibebastugaskan dari seluruh amanah.

Kaidah Fiqhiyah:

إِنَّ الْإِمَامَ أَنْ يَخْطِئَ فِي الْعَفْوِ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَخْطِئَ فِي الْعُقُوبَةِ

“Sesungguhnya pemimpin yang salah dalam memberi maaf akan lebih baik dibanding dengan salah ketika menghukum”

Maksudnya adalah ketika mengambil keputusan agar berhati-hati sehingga tidak menimbulkan kemudharatan bagi rakyat. Jika masih ragu berilah maaf dan jika sudah terbukti ambilah keputusan tegas.¹¹² Misalnya: Hakim memberi kebebasan kepada terdakwa yang belum ditemukan bukti kesalahannya dibanding memutuskan dengan ragu-ragu.

Kaidah Fiqhiyah

لَا يُقْبَلُ فِي دَارِ الْإِسْلَامِ الْعُذْرُ بِجَهْلِ الْأَحْكَامِ

¹¹⁰ Muchlis Usman, *Kaidah-Kaidah Istinbath Hukum Islam, kaidah-kaidah Uṣūliyah dan fiqhiyah*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2002), h.193

¹¹¹ A. Djazuli, *Ibid.*, h.148

¹¹² *Ibid.*, h.149

“Tidak diterima di negeri muslim, permohonan ma’af dikarenakan tidak tahu hukum”

Ketidaktahuan hukum tersebut adalah hukum umum yang seharusnya masyarakat mengetahui, misalnya tentang ketaatan terhadap *ulil amri* merupakan kewajiban, zakat juga *wājib*, dan lainnya.¹¹³ Misal: Tidak memiliki SIM bagi pengendara yang beralasan tidak tahu tentang kewajiban punya SIM, sebab kewajiban tersebut hal yang diketahui umum.

Kaidah Fiqhiyah

الأَصْلُ فِي الْعَلَاقَةِ السَّلَامِ

“Hubungan antar Negara asalnya adalah sebuah perdamaian”

Ajaran perdamaian baik sesama atau antar negara merupakan bagian dari Islam. Peperangan diperbolehkan dalam menjaga negara serta dalam keadaan darurat. Karenanya, jika terpaksa harus diupayakan pada perdamaian.¹¹⁴

Kaidah Fiqhiyah

كُلُّ مَبِيعٍ لَمْ يَصَحَّ فِي دَارِ الْإِسْلَامِ لَمْ يَصَحَّ فِي دَارِ الْحَرْبِ

“Tiap barang yang tidak diperkenankan untuk diperjualbelikan di negara Islam, tidak boleh juga di negara *harbi*”

Harbi merupakan negeri yang sedang berperang dengan negara Muslim. Keterkaitannya dengan kaidah adalah tentang nasionalitas dengan makna di mana saja sesuatu yang haram tetap haram. Contoh: Dimana pun jual beli bagi Muslim berjualan babi hukumnya haram.

Kaidah Fiqhiyah

الْعَقْدُ يُرْعَى مَعَ الْكَافِرِ كَمَا يُرْعَى مَعَ الْمُسْلِمِ

“Perjanjian yang dilakukan dengan nonmuslim sama seperti perjanjian dengan muslim”

Penghormatan tetap dilakukan dalam perjanjian privat maupun negara, muslim atau non muslim, bilateral atau unilateral.¹¹⁵

¹¹³ *Ibid.*,

¹¹⁴ *Ibid.*, h.151

¹¹⁵ *Ibid.*,

Contoh: Jika Muslim berjanji dengan nonmuslim maka wajib ditepati janjinya.

Kaidah Fiqhiyah:

الْجَبَايَةُ بِالْحِمَايَةِ

“Pungutan harus disertai dengan perlindungan”

Setiap pungutan kepada rakyat, zakat, *fee*, rikaz, *ma'din*, *kharaj* wajib dengan perlindungan pemerintah. Maksudnya adalah perlindungan harta, darah serta kehormatannya, kemudian membangun sarana dan prasarana demi kesejahteraan.¹¹⁶ Misalnya: Membayar penjaga kompleks, maka penjaga wajib menjalankan tugasnya.

Kaidah Fiqhiyah

الْخُرُوجُ مِنَ الْخِلَافِ مُسْتَحَبٌّ

“Menghindari silang pendapat disenangi”

Berbeda dalam berpendapat menjadi solusi untuk bersepakat, menyenangkan dan menenangkan.¹¹⁷ Hadis Nabi: “Siapa bisa menjaga syubhat misalnya dalam berbeda pendapat, maka telah menjaga kehormatan dan kesucian agama”. (*Muttafaq alaih*).

Kaidah Fiqhiyah:

مَا لَا يَذْرُكُ كُلُّهُ لَا يُشْرَكَ كُلُّهُ

“Jika tidak mampu melaksanakan semua, maka tidak diperbolehkan meninggalkan seluruhnya”

Jika keputusan sudah disepakati namun realisasinya ada masalah, tidak diperkenankan meninggalkan semuanya. Kerjakan sesuai kemampuan.¹¹⁸ Misal: Pemberantasan pencurian, tidak mampu menghilangkan semua, tetapi dilaksanakan sebisa mungkin.

¹¹⁶ *Ibid.*, h.152

¹¹⁷ *Ibid.*,

¹¹⁸ *Ibid.*, h.153

Kaidah Fiqhiyah:

لَهُمْ مَا لَنَا وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَيْنَا

“Hak mereka ada hak kita dan mereka punya kewajiban sama seperti kita”

Persamaan hak dan kewajiban didasari moral *ukhuwah waʿānīyah* atau cinta tanah air, walau berbeda-beda. Penggunaan kaidah ini menurut Ulama dalam konteks Muslim dan *ẓimmi*.¹¹⁹

C. Pembentukan Undang-undang Perkawinan di Indonesia

Pembahasan pernikahan dapat dijumpai dalam berbagai referensi baik dalam kitab-kitab fikih klasik maupun kontemporer, demikian juga masalah nikah sudah diatur negara. Membahas peraturan tersebut pasti berkaitan dengan sejarah dimulai adanya proses perkawinan dengan segala hal yang mengikutinya. Sistem perkawinan bisa dilihat dari berbagai sudut pandang juga adat tradisi yang ada di setiap daerah Indonesia, juga dari sudut agama yang dianut masyarakat atau dari sistem pemerintahan yang berjalan pada saat itu. Dengan berbagai sistem perkawinan di Indonesia menyebabkan banyak masalah yang muncul terutama tentang hak dan kewajiban, keadilan, batas usia perkawinan, kawin paksa, poligami dan lainnya. Masalah-masalah tersebut yang menjadikan masyarakat merasa perlu adanya suatu aturan Undang-undang yang dapat menyatukan dan menyamakan persepsi untuk dijadikan sebuah patokan dan ukuran dalam menentukan penyelesaian masalah di masyarakat.

Islam dalam menyelesaikan masalah-masalah masyarakat Indonesia dengan metode dakwah. Saat Islam masuk, metode penyelesaian yang digunakan adalah metode damai atau *ḥakam*. Karenanya, lembaga peradilan pertama di Indonesia disebut sebagai lembaga *taḥkīm*. Institusi tersebut adalah peradilan adat dengan diangkatnya tokoh muslim ahli hukum, muncul setelah masyarakat mulai berorganisasi tetapi tidak memiliki pemerintahan. Kemudian, menyusul peradilan berpemerintahan sendiri yang didirikan di

¹¹⁹ *Ibid.*,

nusantara setelah berdirinya kerajaan Islam, pengadilan berpemerintahan sendiri berubah menjadi pengadilan agama.¹²⁰

Menurut sejarah pengadilan agama Surambi telah ada di Kerajaan Mataram Yogyakarta sejak zaman Sultan Agung. Saat itu, Ketua Majelis Hakim memimpin struktur organisasi dengan dibantu oleh empat orang ulama bernama Pathok Nagari. Selain bersumber dari dalil pokok, dasar terkait digunakan saat itu adalah kitab-kitab *Muharrar*, *Mahalli*, *Tuhfah*, *Fathul Mun'in*, dan *Fathul Wahab*. Selain pengadilan Surambi, Pengadilan Pradata juga bertanggung jawab atas perkara pidana.¹²¹

Belanda masuk ke Indonesia tahun 1596, akibat penjajahan Belanda mengganggu keharmonisan sistem hukum yang ada di masyarakat baik adat maupun Islam. Keberadaan Belanda telah menyebabkan dianutnya pluralitas sistem hukum pada masyarakat adat yang diatur oleh pemerintah Belanda, sehingga ketiga hukum tersebut telah diterapkan dalam bentuk hukum perdata, atau kadang disebut juga sebagai hukum Barat.¹²² Kedudukan dan hukum Islam terutama hukum tata aturan keluarga dan hukum adat, hal itu sudah ada di masyarakat dan diterima sepenuhnya oleh otoritas VOC, bahkan dalam banyak kasus, agar syari'at Islam bisa terus berkembang, VOC menyediakan fasilitas. Kemudian dalam menjalankan roda penggerakannya, pemerintah Hindia Belanda memberikan perintah kepada pemimpin wilayah, untuk memberi peluang para tokoh ulama memberi solusi masalah perdata mereka.¹²³

Tidak ada refrensi jelas dalam menyikapi masalah nikah Islam untuk mengkodifikasinya pada masa penjajahan Belanda untuk menyelesaikan perkara perkawinan saat beracara di pengadilan agama, namun hanya buku fikih standar atau ajaran Islam yang

¹²⁰ Khoirudin Nasution, *Hukum Perdata Keluarga Islam Indonesia Dan Perbandingan Hukum Perkawinan Di Dunia Muslim*, h. 19

¹²¹ Sultan Hamengku Buwono X, "Catatan Seorang Raja Tentang Peradilan Agama", *Varia peradilan* : Majalah Hukum, Th. Ke, XII, No. 262 (September 2007), h. 15-16, seperti yang dikutip Khoirudin Nasution, *Hukum Perdata Keluarga Islam Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim*, (Yogyakarta : Academia dan Tazzafa).

¹²² Baca, A. Qodri Azizy, ed. *Hukum Nasional "Elektisisme Hukum Islam dan Hukum Umum"*, (Bandung : Teraju, 2004), h. 137-139

¹²³ Amrullah Ahmad, dkk., *Dimensi Hukum Islam dalam sistem Hukum Nasional*, (Jakarta : Gema Insani Press, 1996), h. 55

digunakan. Diterbitkan di masa lalu oleh beberapa ulama. Hukum Islam berlaku untuk individu Muslim dan ulama diberikan kewenangan khusus untuk menyelesaikan kasus pernikahan sesuai dengan ajaran Islam.¹²⁴

Namun, hal ini tidak berarti bahwa saat ini belum ada hukum perkawinan yang berlaku, karena pemerintah Belanda menggunakan kompendium Islam tentang perkawinan dan waris. Atas saran warga Cirebon, Bapak Haselar menulis buku *Tjicebonse Rechbook*. Buku ini didirikan pada tahun 1760 kemudian digunakan pengadilan Asosiasi Perusahaan VOC. Sementara itu, Kompendium terpisah diberikan kepada pengadilan umum Semarang dan Kompendiumnya sendiri juga diberlakukan di Makassar oleh V.O.C. Sebuah surat V.O.C pada tahun 1808 mengkonfirmasi kasus ini, mengklaim bahwa penguasa Muslim dalam menangani masalah perkawinan dan waris.¹²⁵

Bentuk kemudahan lain yang ditawarkan VOC antara lain penerbitan buku-buku keislaman yang dijadikan pedoman dalam memutus perkara. di Semarang ada buku *al-Muḥarrar*, *Ṣirāṭ al-Mustaḳīm* di Aceh, Syekh Arsyad al-Banjari memberikan syarah pada buku ini dengan judul *Sabil al-Muhtadīn* untuk Hakim Banjarmasin, *syajarah al-Hukm* di pengadilan Demak dan sekitarnya.¹²⁶ Selanjutnya dibuat catatan di Cirebon, Semarang, dan Makassar.¹²⁷ VOC menghimpun *Compendium Freiyer* atau hukum Islam, sama dengan penghimpunnya.¹²⁸ Akhirnya hukum tersebut masuk dalam perpu negara.¹²⁹

Tokoh adat banyak yang memberikan ujian dan masukan terhadap peradilan yang ada dikarenakan mereka masih banyak yang mempunyai peradilan sendiri. Akhirnya undang-undang

¹²⁴ A. Rosyadi dan Rais Ahmad., *Formalisasi Syari'at Islam*, 2006, h. 91

¹²⁵ Khairuddin Nasution, *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia dan perbandingan hukum perkawinan di dunia Muslim*, (Yogyakarta: TAZZAFA dan ACAdemia, 2009), h. 20-21

¹²⁶ Op.Cit. Abdul Manan, *Aneka Masalah Hukum Perdata Islam di Indonesia*, h. xii

¹²⁷ Muhammad Daud Ali, *Kedudukan Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Indonesia*, Dalam *Pembangunan no 2 Tahun ke XII*, Maret 1982, h. 101

¹²⁸ Arso Sosroatmodjo dan A. Wait Aulawi, *Hukum Perkawinan di Indonesia*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1975), h. 11

¹²⁹ Lihat Mohd. Idris Ramulyo, *Asas-asas Hukum Islam, Sejarah Timbul dan Perkembangan, Kedudukan Hukum Islam dalam Sistem Hukum di Indonesia*, (Jakarta : Sinar Grafika, 1995), Cet. I, h. 54

bentuk *Wetboek van Strafrecht* tidak meluas ke daerah-daerah tersebut. Dalam ranah pidana, hanya seperangkat pasal yang dinyatakan sah, sehingga menimbulkan permasalahan dan tantangan baru. Akhirnya Belanda membuat aturan baru pemerintah yaitu.¹³⁰

1. Undang-undang diberlakukan bagi warga negara, seperti yang berkaitan dengan kewenangan kepenulisan, properti, industri, dll.
2. Untuk semua penduduk asli Indonesia, hukum adat berlaku
3. Untuk semua penduduk asli Indonesia yang beragama Islam, hukum Islam meluas hampir di semua bidang.
4. Untuk penduduk asli Indonesia, telah ditetapkan undang-undang khusus.

Awalnya ditujukan untuk orang Eropa, *Burgerlijk Werboek van Koophandel* kemudian menyatakan bahwa itu diberlakukan juga bagi China, sementara beberapa berlaku penduduk asli, seperti aturan pelayaran (aturan laut).

Awalnya, Belanda masuk ke Indonesia melalui VOC dengan hukum negaranya untuk saling menyelesaikan masalah. Mereka juga mencoba untuk menundukkan penduduk terjajah mereka ke hukum dan peradilan yang mereka dirikan untuk lebih memperkuat posisi mereka. Nyatanya, bagaimanapun, peradilan yang dibentuk Belanda tidak dapat beroperasi; Pada akhirnya, Belanda mengizinkan berlanjutnya lembaga asli dalam masyarakat untuk melaksanakan aturan perkawinan juga waris dengan baik.¹³¹

Pada masa pemerintahan Hindia Belanda, isu kebiri telah dikemukakan, dalam kasus konflik warga, perselisihan sejenis diselesaikan secara Islam. Dalam perkembangan selanjutnya, dengan nama *Priesterrad*, *Stbl* 1882 No.152 muncul pada saat berdirinya peradilan agama. Bisa juga diartikan, lahirnya *Stbl*, pemerintah Hindia Belanda masih mengakui keberadaan syari'at sebagai pemecahan persoalan umat, pada dasarnya menyatakan bahwa kasus-kasus Muslim disidangkan oleh pengadilan agama Islam ketika hukum adat mereka mengakui situasi tersebut. Sampai tingkat yang tidak disarankan oleh I.S. The (*Indische Staatsregeling*).¹³²

¹³⁰ A. Qodri Azizy, *Hukum Nasional*, 2004, h. 140-141

¹³¹ Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta : PT. Raja Grafindo, 2006), h. 49-50

¹³² *Ibid.*, h. 21-22

Penerimaan penerapan hukum Islam didasarkan pada Pasal 78 (2) UU RR, dengan bunyi: “Kasus tindakan perdata Indonesia asli dan orang yang sederajat harus sesuai putusan pengadilan dan sesuai ketentuan agama”.¹³³ Setelah pemerintah kolonial Belanda memberlakukan kebijakan hukumnya, keadaan berubah. Setelah kedatangan Snouck Hurgronje, upaya untuk melemahkan dan menghancurkan hukum Islam semakin terasa. Berhasil memperkenalkan Pasal 134 (2) Indische Staatsregeling sebagai pengganti Pasal 78 (2) Peraturan RRR.¹³⁴

Sebuah proposal tentatif untuk tata cara perkawinan terdaftar (*onwerpordonnantie op de ingeschreven huwelijken*) telah dibuat oleh Pemerintah Hindia Belanda pada awal tahun 1937 dengan prinsip-prinsip: perkawinan monogami dibubarkan sebab meninggal atau tidak ada kabar dua tahun dan seorang hakim menyetujui perceraian.¹³⁵ Menurut usulan tersebut, rancangan peraturan tersebut ditujukan hanya untuk komunitas Muslim Indonesia dan komunitas Hindu, Budha dan Animist. Namun, ormas Islam menentang RUU tersebut karena dalam aturan tersebut bertentangan dengan Islam. Asosiasi perempuan yang menyetujui tidak cukup kuat sehingga di Volksraad (Dewan Rakyat) usulan ordonansi tidak diperdebatkan.¹³⁶

Dengan masuknya Inggris pada tahun 1800-1811, era VOC berakhir. Belanda kembali berusaha untuk merubah serta diganti dengan hukumnya setelah Inggris menyerahkan kendali mereka kepada Belanda. Namun, ada usulan dari kalangan mereka sendiri melihat realitas yang berkembang di masyarakat, menyatakan bahwa peraturan yang diberlakukan bagi penduduk asli yaitu hukum kepercayaan atau Islam. Hipotesis kemudian terkenal sebagai hipotesis “*Receptio in Complexu*”.¹³⁷

¹³³ Lihat Amrullah Ahmad, *Ibid*, h. 4

¹³⁴ R. Soetedjo Prawirohamidjojo, *Pluralisme Dalam Perundang-Undangan Perkawinan di Indonesia*, (Surabaya : Universitas Airlangga Press, 1988), h. 18

¹³⁵ Nani Suwondo, *Kedudukan Wanita Indonesia Dalam Hukum dan Masyarakat*, (Jakarta : Ghalia Indonesia, 1992), h. 77

¹³⁶ *Ibid*, h. 85

¹³⁷ *Ibid*, h. 52

Ternyata selama ini Cristian Snouck kurang setuju, menurutnya bukan aturan Islam tapi adat. Kemudian teori ini disebut teori “Receptie”.¹³⁸ Dengan demikian, pada masa penjajahan, hukum Islam diberlakukan dengan dua periode; Masa menerima Islam yang lengkap disebut dengan *receptio* dalam teori kompleks dan masa penerimaan oleh hukum adat disebut teori penerimaan.¹³⁹

Pemerintahan adalah pemerintahan di bawah pimpinan orde lama (1945-1965) setelah kemerdekaan, bangsa merdeka serta berdaulat wajib memiliki aturan secara nasional sebagai gambaran mewakili kepribadian jiwa baik atau buruk di peradaban dan cara hidup rakyatnya. Prancis harus memanfaatkan kepercayaannya pada Kode Sipil. Zivil Gezetzbuch yang populer ada di Swiss. Demikian pula, China dan Filipina juga memiliki kode sipil. Indonesia belum dimungkinkan untuk mengekspos kitab undang-undang nasional tersebut kepada pengunjung internasional, baik di sektor pidana maupun perdata.¹⁴⁰ Harus diingat, kata Qodri, bahwa Indonesia yang sudah lima puluh tahun lebih merdeka tidak memiliki peraturan komprehensif memuat undang-undang merupakan asli negara tersebut, Aturan saat ini merupakan warisan dengan banyak tambalan.¹⁴¹

Berawal dari pemikiran bahwa setelah era kemerdekaan, terdapat tiga pilar dukungan hukum. Regulasi dikeluarkan berangsur dengan diikuti kesadaran ditingkatkan. Tidak mungkin bahwa ketiganya adalah tahapan yang optimal, tetapi sudah tidak berjalan pada tempatnya. Kantor Urusan Agama dan Pengadilan Agama merupakan dua jenis perangkat hukum yang tidak boleh diabaikan. Petugas Pencatatan Nikah (PPN) ibarat pintu gerbang pertama pelaksanaan hukum nikah dan wakaf.¹⁴²

Keinginan adanya hukum pernikahan diberlakukan untuk masyarakat Indonesia di era Orde Lama tidak terwujud. Menurut kelompoknya masing-masing, sejumlah aturan hukum perkawinan

¹³⁸ *Ibid.*, h. 54

¹³⁹ Deliar Noer, *Administrasi Islam di Indonesia*, (Bandung: Rajawali, 1983), h. 98

¹⁴⁰ A. Qodri Azizy, *Hukum Nasional*, 2004, h. 142

¹⁴¹ *Ibid.*, h. 143

¹⁴² Amrullah Ahmad, dkk., *Dimensi Hukum Islam dalam sistem Hukum Nasional*, 1996, h. 56-57

yang ditinggalkan oleh kolonial masih berlaku. Hukum pernikahan yang berlaku adalah sebagai berikut; Asli Indonesia memakai adat; Hukum pernikahan khusus Muslim; tata cara pernikahan Kristen berlaku untuk penduduk asli Indonesia yang beragama Kristen; Kode Sipil (BW) berlaku bagi Eropa serta Cina; perkawinan campur, karena orang Kristen dan warga keturunan memiliki masalah perkawinan yang sulit jarang ditemui dalam praktiknya. Dalam Islam hukum perkawinan belum terkodifikasi. Kitab-kitab fiqh klasik tentang hukum nikah yang dipandu oleh umat Islam masih bertebaran. Apa yang dipahami dari kitab *munākahāt* ini seringkali tidak konsisten. Tampaknya situasi ini mendapat perhatian dari pemerintah Republik Indonesia. Sejalan dengan kenyataan tersebut, Pemerintah Republik Indonesia juga mengeluarkan peraturan tentang catatan perkawinan, cerai yang berlakukan di wilayah Jawa juga Madura.¹⁴³

Sekitar tahun 1954 di semua wilayah diberlakukan UU tersebut tidak hanya mengatur soal pencatatan jika ditelaah secara eksplisit, tetapi juga tentang pengawasan perkawinan sesuai dengan syariat Islam; pencatatan pernikahan, cerai kemudian melaporkan perceraian padanya. Pengawasan terhadap ketentuan bahwa harus ada pencatatan; kedua, pemeriksaan apakah menunjukkan niatnya secara Islam maupun hukum, dapat mengakibatkan penolakan PPN untuk melaksanakan perkawinan. UU Perkawinan memperkuat pengaturannya dalam Pasal 20 UU Perkawinan guna memperkuat kewenangan PPN sebagai penegak perkawinan, baik perkawinan bisa dilakukan atau tidak.¹⁴⁴

Menteri Agama membuat intruksi bagi Pejabat Pencatatan diberikan untuk mengesahkan. Selain penegakan, PPN juga harus berusaha menghindari anak kecil untuk menikah, persamaan hak serta peranan suami dan istri di kehidupan sosial. Menjelaskan kewajiban suami berpoligami, mencari kedamaian bagi pasangan yang bermasalah, jelas mantan suami kepada mantan suaminya. Istri dan anak jika dipaksa cerai, pada masa 'idah, sehingga PPN dapat

¹⁴³ Nani Soewondo, *Ibid*, h. 96

¹⁴⁴ *Ibid.*, h. 57-58

mencari pasangan yang diceraikan.¹⁴⁵ Selama menikah, harta adalah milik bersama. Perceraian dan rekonsiliasi sebagaimana diatur dalam hukum Islam, berdasarkan beberapa alasan. Status anak, diakuinya anak, persetujuan serta legalisasi hak dan tanggung jawab kepada anak, perampasan kewenangan menjadi wali sah atau tidak.¹⁴⁶ Kemudian pada tahun 1954, dinyatakan berlaku bagi rakyat Indonesia.

Hukum Islam melalui dua tahap selama era ini; Masa dalam pengertian hukum ketatanegaraan, persuasif adalah hukum yang diterima masyarakat hanya jika mereka mempercayainya. Dalam pengertian hukum Islam, piagam Jakarta adalah contoh sumber yang meyakinkan. Sedangkan era kedua adalah era hukum Islam sebagai sumber yang berwibawa, yaitu sumber hukum yang berkekuatan hukum dalam penyelenggaraan negara, ketika Keppres 5 Juli 1959 mengakui bahwa substansi UUD 1945 ada di Piagam Jakarta.¹⁴⁷

Front Perempuan di Parlemen mendesak pemerintah pada Agustus 1950 untuk meninjau kembali undang-undang tentang perkawinan. Akhirnya pemerintah membentuk panitia untuk memeriksa aturan pernikahan, perceraian serta rujukan untuk masyarakat Muslim.¹⁴⁸ Kepanitian dalam penyusunan terdiri dari semua unsur yang ada dalam masyarakat dan anggotanya berasal dari individu-individu diketuai oleh Tengku Hasan dianggap sebagai ahli dalam semua bidang hukum.¹⁴⁹

Tim kemudian merancang undang-undang pada akhir 1952, rancangan tersebut mencakup peraturan umum dan khusus masalah berkaitan dengan kelompok. Akhirnya rancangan tersebut diserahkan dan disebarkan ke organisasi yang ada di pusat, daerah dengan meminta masing-masing dari mereka untuk memberikan

¹⁴⁵ *Ibid*, h. 78-79

¹⁴⁶ *Ibid*, h. 178-179

¹⁴⁷ Dalam Piagam Jakarta atas perjuangan pemimpin Islam Nasionalis, memasukkan sila pertama Ketuhanan Yang Maha Esa dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluknya. Meskipun kemudian sila tersebut tidak dipakai lagi, namun Dekrit Presiden 5 Juli 1959 telah mengakui bahwa Piagam Jakarta menjiwai UUD 1945. Ini berarti jiwa Hukum Islam dalam tatanan hukum nasional tetap melekat adanya.

¹⁴⁸ Asro Soisroatmodjo, dan A. Wasit Aulawi, *Hukum Perkawinan Di Indonesia*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), h. 9

¹⁴⁹ Nani Soewondo, *Kedudukan Wanita Indonesia Dalam Hukum dan Masyarakat*, h. 176

pandangan atau pendapat tentang hal-hal tersebut paling lambat 1 Februari 1953.¹⁵⁰

Sidang diadakan oleh Komite Perkawinan, Perceraian kemudian rekonsiliasi dengan Kelompok Sosial, yang pada pertemuannya pada Mei 1953 setuju untuk merancang disesuaikan dengan sistem persamaan aturan dan diberlakukan untuk publik tanpa menyinggung agama; hukum organik yang mengatur masalah pernikahan.¹⁵¹

Panitia akhirnya mampu merancang undang-undang pernikahan Muslim pertama pada tahun 1954, RUU pernikahan bagi umum selesai tahun 1952, sedangkan pernikahan terpisah untuk umat Islam selesai tahun 1954. Kemudian ditujukan kepada Kabinet yang menyatakan bahwa ada perubahan yang menyusul. Namun tidak ada intervensi federal yang mengelilingi undang-undang pernikahan ini sampai awal tahun 1958.¹⁵²

Pemerintah juga tidak menanggapi selama beberapa tahun hingga tahun 1958, ketika banyak perempuan anggota parlemen di bawah kepemimpinan Soemarni mengajukan rancangan inisiatif yang paling relevan, termasuk, setidaknya untuk komunitas Islam Indonesia, sebuah isu yang menggugah yang mensyaratkan perlunya monogami diinisiatif yang diusulkan. Saat itu, pemerintah sudah bereaksi dengan mengajukan proposal yang hanya mengatur pernikahan Islam. Sebaliknya, ada ketidakpastian di pihak Islam tradisional mengenai apakah Muslim membutuhkan hukum perkawinan. Seperti yang telah diungkapkan dengan hati-hati dalam syari'at, hukum yang pernah dikeluarkan oleh Tuhan tidak untuk semua zaman dan bangsa. Materi baru untuk dibahas adalah bahwa proposal tersebut tidak pernah dibahas lebih lanjut.¹⁵³

Pada Oktober 1959, satu setengah tahun setelah proposal diajukan, RUU Soemarni menarik kembali proposalnya. RUU tersebut tampaknya tak sempat diperdebatkan, meski mendapat

¹⁵⁰ *Ibid.*, h. 177

¹⁵¹ T. Jafizham, *Persintuhan Hukum di Indonesia dengan Hukum Perkawinan Islam*, (Medan : Mestika, 1977), h. 180

¹⁵² *Ibid.*, h. 180

¹⁵³ J. Prins, *Hukum Perkawinan Di Indonesia*, Alih Bahasa G.A. Ticoalu, Ghalia Indonesia, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1982), h. 19-20

perhatian besar dari sejumlah anggota DPR. Anggota partai Islam, terutama yang menentang konsep monogami yang diungkapkan dalam draf, melawan. Perempuan, tentu saja, membantah alasan yang digunakan untuk membenarkan poligami sebagai institusi.¹⁵⁴ Ini merupakan faktor internal yang turut menyebabkan gagalnya RUU itu disahkan. Ada pula pengaruh dari luar selain faktor-faktor yang muncul, yaitu reformasi struktur ketatanegaraan Indonesia sebagai akibat Keputusan Presiden 5 Juli 1959.¹⁵⁵

Undang-undang tentang nikah yang keinginan bersama tidak dapat tercipta hingga berakhirnya pemerintahan orde lama, meskipun tuntutan segera bermunculan. Organisasi perempuan, Konferensi Pekerja Sosial, Konferensi Keluarga Sejahtera, Konferensi BP4,¹⁵⁶ dan Seminar tentang Hukum oleh Persatuan Sarjana Hukum Indonesia.¹⁵⁷

Tiga RUU Nikah saat itu ada, yakni tiga RUU yang masing-masing dibawa oleh Tengku Hasan dan Ibu Soemarni. Secara teori, RUU koin Hasan terdapat kesamaan dengan RUU di DPR, terdapat ketidaksetaraan yang signifikan.¹⁵⁸ RUU Hasan menyebutkan, ada juga undang-undang yang terkait dengan kelompok yang diperbolehkan berpoligami, selain RUU Perkawinan yang berlaku bagi siapa saja. Sementara itu, partai Ny. Soemarnie hanya mensyaratkan penerapan Undang-Undang Umum yang mengakui monogami saja.

Komisi Hasan telah menyusun dua RUU, meski DPR belum mengambil keputusan. Akhirnya Lembaga Pengembangan Hukum Nasional mengambil keputusan tentang perlunya dibuat undang-undang perkawinan yang seragam. Rancangan cita-cita pernikahan selesai pada tahun 1968. Kedua rancangan ini masuk dalam agenda DPR sebelum akhir tahun legislatif 1971, namun anggota DPR kembali menolak untuk mengambil keputusan.

¹⁵⁴ Wila Chandrawila Supriadi, *Hukum Perkawinan Indonesia Dan Belanda*, (Bandung: Mandar Maju, 2002), h. 196-197

¹⁵⁵ T. Jafizham, *Ibid*, h. 98

¹⁵⁶ Arso Sosroatmodjo dan A. Wasit Aulawi, *Hukum Perkawinan di Indonesia*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1978), h. 9

¹⁵⁷ Arso Sosroatmodjo dan A. Wasit Aulawi, h.10

¹⁵⁸ Wila Chandrawila Supriadi, *Ibid*, h.196

Menteri Kehakiman membentuk Badan Pembinaan Hukum Nasional pada tanggal 6 Mei 1961 yang secara ekstensif merumuskan definisi RUU Perkawinan, sehingga muncul rekomendasi berkaitan dengan prinsip-prinsip pada tanggal 28 Mei 1962 yang seharusnya digunakan di Indonesia sebagai prinsip dasar hukum perkawinan. Kemudian mengadakan kerjasama dan diadakan seminar oleh lembaga hukum ini yang pada akhirnya menyatakan bahwa di Indonesia menggunakan monogami, dengan tetap memungkinkan untuk melakukan poligami dengan terpenuhi persyaratan khusus dan menyarankan calon pengantin batas usia minimum.¹⁵⁹

Pada 1967-1971 DPR-GR mengadakan pembahasan tentang RUU yaitu:¹⁶⁰ RUU Perkawinan Umat telah diserahkan ke DPR-GR pada Mei 1967 oleh Kementerian Agama; RUU Kementerian Kehakiman tentang Syarat-syarat Pokok Perkawinan diajukan ke DPR-GR pada September 1968. Akhirnya, perdebatan tentang dua langkah itu terhenti, karena partai Katolik menolak membahas RUU hukum agama.¹⁶¹

Kemudian ada dua RUU yang diajukan pemerintah yaitu tentang perkawinan umat Islam serta perkawinan kepada perwakilan Gotong Royong. Hal ini merupakan jawaban atas ketetapan MPRS No. XXVIII / MPRS / 1966 yang disebutkan pada ayat 3 Pasal 1 bahwa undang-undang perkawinan perlu ditetapkan oleh negara. Keduanya kemudian dibahas pada 1968, namun tidak disetujui DPRGR berdasarkan keputusan tertanggal 5 Januari 1968. Pembeneran atas hal itu tidak dapat disahkan, karena satu fraksi menolak, dan dua fraksi tidak hadir, walaupun itu didukung oleh mayoritas 13 faksi. Moh. Dahlan selaku Menteri Agama, kemudian diajukan ulang RUU Nikah Umat agar diperdebatkan dewan pada awal tahun 1967. Kementerian Kehakiman menyusun RUU Perkawinan pada waktu yang hampir bersamaan. Rencana ini tidak

¹⁵⁹ R. Soetedjo Prawirohamidjojo, *Pluralisme Dalam Perundang-Undangan Perkawinan di Indonesia*, (Surabaya : Universitas Airlangga Press, 1988), h. 18

¹⁶⁰ Nani Soewondo, *Ibid*, h. 103

¹⁶¹ Sungguhpun wakil golongan Katolik sangat kecil jumlahnya (hanya 8 dari 500 anggota), mereka menjadi sebab kemacetan pembahasan kedua RUU tersebut. Sebab menurut tata tertib Parlemen ketika itu tiap keputusan harus mufakat, Deliar Noor, *Administrasi Islam di Indonesia*, (Jakarta : Rajawali, 1983), h. 98

diterima lagi dikarenakan ketidakantusiasan DPR menggali rancangan tersebut dengan berbagai pendapat.

Fraksi Katolik berpendapat:¹⁶² Hal tersebut ditanggapi umat Islam, di antaranya Hasbullah Bakry.¹⁶³

Umat Islam mendesak DPR segera mengimplementasikan RUU Nikah Umat Islam, namun inisiatif tersebut tidak berhasil. Berbagai macam keorganisasian bersama-sama tetap berjuang untuk melahirkan undang-undang pernikahan selama kurun waktu 1972-1973. Terus mendorong pemerintahan agar menyodorkan kembali RUU, inisiatif diambil oleh Musyawarah Perempuan Islam Indonesia. Selain itu, pada 11 Februari 1973, Organisasi Mahasiswa terlibat dalam memperjuangkan RUU Perkawinan Umat Islam dengan mengadakan debat panel.¹⁶⁴

Akhirnya pemerintah bisa menyusun RUU baru setelah bekerja keras, pemerintah menyerahkan kepada DPR RUU Perkawinan, hasil ini merupakan buah keterlibatan Ikatan Cendekiawan Wanita Indonesia, 22 Februari 1972 yang mendesak pemerintah. Ada tiga tujuan RUU ini. Kedua, memberikan kejelasan hukum atas persoalan perkawinan, karena perkawinan hanya dijalankan sebagai aturan yang dibuat oleh hakim sebelum kehidupan hukum. Kedua, melindungi hak-hak perempuan. Ketiga, disesuaikan kebutuhan dalam menetapkan peraturan perundang-undangan.¹⁶⁵ Menteri Kehakiman Umar Seno Aji S.H. memberikan informasi terkait RUU tersebut pada 30 Agustus 1973. Mengeluarkan pendapat serta

¹⁶² "...tjara pengaturan perkawinan sebagaimana ditentukan oleh kedua Rantjangan Undang-undang adalah tidak sesuai dengan hakikat negara Pantjasila, hal jang demikian berarti bahwa ada perubahan dasar negara. Negara tidak lagi berdasar pantjasila tetapi berdasarkan agama; hal mana tjotjok dengan perinsip jang terkandung dalam Piagam Djakarta". *Harian Operasi*, edisi (14 s/d 18 April 1969).

¹⁶³ (Waktu itu bertugas sebagai Kepala PUSROH Islam POLRI) di harian Pedoman (1-8-1969) sebagai berikut: "Dan apabila Undang-undang ini tidak djadi, maka partai Katolik tidaklah mentjapai tudjuan politiknya djuga. Undang-undang jang mengatur perkawinan dengan predikat agama jang dianut warganja itu memang sudah ada sejak sebelum pantjasila diresmikan dan telah diperkuat oleh negara Pancasila. Dan ini tidak perlu diartikan Perepublik Indonesia lalu telah berobah menjadi Negara Agama. Sebaliknja dengan penolakan partai Katholik itu, warga Indonesia jang berakal sehat, dapat menganggap sikap itu akan mengchianati kepentingan social bangsa Indonesia, menentang perbaikan nasib kaum Ibu jang kebetulan beragama Islam.

¹⁶⁴ Abdul Manan, *Aneka Masalah Hukum Perdata Islam di Indonesia*, (Jakarta: Kencana, 2006), h.4

¹⁶⁵ Hilman Hadikusuma, *Hukum Perkawinan Indonesia*, (Jakarta: Kencana, 2006), h. 111

pernyataan publik dari Pemerintah. Sekitar waktu yang sama terjadi lobi antar fraksi dan pemerintah, kesepakatan dicapai di antaranya.¹⁶⁶

Kesepakatan dicapai di antaranya:

1. Hukum agama Islam dalam perkawinan tidak akan dikurangi atau ditambah
2. Sebagai konsekuensi dari poin pertama itu, maka alat-alat pelaksanaannya tidak akan dikurangi atau dirubah, tegasnya UU No. 22 tahun 1946 dan Undang-undang No. 14 tahun 1970 dijamin kelangsungannya
3. Hal-hal yang bertentangan dengan agama Islam dan tidak mungkin disesuaikan dengan Undang-undang ini, dihilangkan (didrop)
4. Pasal 2 ayat (1) dari rancangan Undang-undang ini disetujui untuk dirumuskan sebagai berikut:
 - a. Ayat (1) : Perkawinan adalah sah apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu;
 - b. Ayat (2): Tiap-tiap perkawinan wajib dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Mengenai perceraian dan poligami diusahakan perlu ketentuan-ketentuan guna mencegah terjadinya kesewenang-wenangan.

Kemudian beberapa orang menyampaikan masukan dan sarannya ke DPR. Usulan tersebut diajukan atas dasar anggapan bahwa pasal-pasal tertentu tidak cocok dengan status agama serta bertentangan dengan nilai-nilai masyarakat.¹⁶⁷ Inti dari keinginan pemerintah bersama DPR untuk mencari solusi tentang RUU itu. Undang-undang perkawinan ada 14 bab dan 67 pasal, sebagaimana yang tercatat dan disahkan DPR¹⁶⁸ dari usulan awal pemerintah 73 pasal.

¹⁶⁶ Amir Nuruddin dan Azhari Akmal Tarigan, *Hukum Perdata Islam di Indonesia*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), h. 24-25

¹⁶⁷ Abdul Manan, *Ibid*, h. 5

¹⁶⁸ C.S.T. Cansil, *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), cet.VIII, h. 222

Surat nomor B-215/PB-SEK/VI/73, yang ditujukan kepada Presiden Republik Indonesia, Soeharto, tanggal 18 Agustus 1973, dikirim oleh Pengurus Besar Persatuan Umat Islam (PBPUI). Dalam surat tersebut dikabarkan terdapat: Asas-asas yang bertentangan dengan aturan nikah bagi umat Islam. Namun PUI enggan mengklarifikasi pasal-pasal yang dianggap tidak sesuai dengan ajaran Islam. Pengurus Nahdlatul Ulama (PBNU) juga mengajukan permohonan melalui surat ini kepada Presiden untuk meninjau kembali RUU Perkawinan yang diajukan ke DPR.

Usulan RUU Perkawinan yang diusulkan Pemerintah ke DPR tahun 1973 merupakan kelanjutan dari undang-undang perkawinan yang sudah ada sebelumnya sebagai berikut; Hukum agama Islam disetujui (ditegaskan kembali) dalam hukum adat untuk Muslim Indonesia asli; Hukum adat bagi masyarakat adat Indonesia lainnya; Huwelijks ordonnainste Christen Indonesia (Staasblaad 1933 Nomor 74) untuk Pribumi Indonesia (Staasblaad 1933 Nomor 74).

Hasan Kamal menemukan sekitar 11 pasal tidak sesuai dengan fikih Islam; 2 (1), 3 (2), 7 (1), 8 (c), 10 (2), 11 (2), 12, 13 (1) dan (2), 37, 46 (c) dan (d), 62 (2) dan (9).¹⁶⁹

RUU ini, bagaimanapun, tidak bersifat cair. Perselisihan terjadi, baik secara internal maupun organisasi, di dalam dan di luar rumah. Organisasi Sarikat Istri Jakarta mengkritik pasal poligami, memicu protes besar-besaran. Senada dengan itu, Ratna Sari ketua Persatuan Muslim Indonesia juga menolak poligami karena menjadikan derajat perempuan menjadi rendah, berpendapat Islam mensyaratkan bukan mendorong poligami. Begitu pula ketika RUU tersebut berada di DPR, baik oleh individu maupun organisasi, berbagai tanggapan negatif muncul. Misalnya Asmah Sjahroni sebagai perwakilan PPP, mengatakan bahwasannya RUU itu sebagai contoh penghilangan nikah adat dan nikah Islam, menjadi salah satu kritikan. Selain itu, draf tersebut dikecam sebagai tindakan sekuler oleh sejumlah pengunjung rasa di jalanan. Ada juga kerusuhan di dalam gedung DPR pada 27 September 1973. Diawali dengan mahasiswa yang hadir menonton sidang. Namun, saat Mukti Ali

¹⁶⁹ Amir Nuruddin dan Azhari Akmal Tarigan, *Hukum Perdata Islam di Indonesia*, (Jakarta: Prenada Media, 2004), h. 24

selaku Menteri Agama menuju mimbar untuk mengutarakan pendapatnya tentang draf RUU, mahasiswa mendemo dan akhirnya sidang tertunda.¹⁷⁰

Menanggapi usulan inisiatif pemerintah atas RUU Perkawinan tersebut, pada rapat ulama di Denanyar Jombang, usulan amandemen RUU Perkawinan disetujui oleh M. Bisri Sjansuri. Sebuah RUU yang jelas bertentangan dengan hukum Islam jika terus ditegakkan tetap menjadi undang-undang, bahayanya undang-undang tersebut sulit berlaku: karena umat Islam mengikuti hukum berlawanan dengan Islam berarti melaksanakan keharaman.¹⁷¹

Apalagi jika dilihat dari sudut hukum ketatanegaraan, hukum jika berlawanan dengan Islam adalah menyalahi jaminan Undang-undang pasal 29, yaitu rakyat dijamin untuk melaksanakan ajarannya, karenanya ditolak. Penolakan oleh umat Islam rupanya menarik perhatian pemerintah. Suharto kedatangan utusan yang diketuai Bisri Samsuri ketua PPP bersama Masykur (Ketua F-PP) mencermati ide-ide kunci partai ini. Penguasa tingkat tinggi bersama Partai Kreasi Bersatu, bersama Fraksi ABRI, kemudian melakukan serangkaian lobi sebagai bagian dari pertemuan, kemudian mencapai kesepakatan antara kedua faksi.¹⁷²

Konsensus tersebut secara efektif menyatakan tidak akan berkurang dari apa yang ada dalam RUU tersebut, sehingga semua peraturan pelaksana tidak akan dimutakhirkan, akibatnya tidak hanya semua item keyakinan tidak dapat diubah dan dihapus. Rancangan undang-undang perlu diperbarui dengan konsensus ini dengan mengacu pada masalah yang diputuskan dalam konsensus. Sebagai wujudnya, amandemen RUU tersebut tidak menguntungkan bagi Kristen. Menurut mereka, umat Kristiani berpendapat bahwa pantas untuk membedakan antar hukum negara dengan hukum agama mereka tidak setuju dengan penjabaran tersebut.¹⁷³

¹⁷⁰ *Ibid.*, h. 41-43

¹⁷¹ Hamka dalam tulisan di harian Kami sebagaimana dikutip oleh Amak FZ, menyatakan bahwa kalau RUU Perkawinan 1973 tetap dipaksakan juga menjadi undang-undang, maka para ulama akan mengeluarkan fatwa haram bagi umat Islam yang melangsungkan perkawinannya menurut undang-undang itu dan hanya wajib melangsungkan perkawinan secara Islam (Amak FZ, *Proses Undang-undang perkawinan*, *Ibid*, h. 17)

¹⁷² Arso Sosroatmodjo dan A. wasit Aulawi, *Ibid*, h. 28

¹⁷³ Tajuk Rencana Kompas, 17 Desember 1973

Sehingga terjadi perselisihan pendapat tentang rancangan undang-undang begitu alot, perdebatan tentang hal itu menjadi tema pembahasan dimana-mana pada saat itu, mulai dari kalangan Islam, Kristen, kelompok kelompok masyarakat, organisasi kepemudaan, organisasi perempuan dan tokoh-tokoh penting yang mengajukan proposal tersebut sebelum ditandatangani menjadi undang-undang. Jika dilihat dari sisi sejarah, maka pembahasan dilakukan dalam empat tahap sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan. Level pertama adalah klarifikasi RUU dari pemerintah. Level kedua adalah pendapat umum. Level ketiga, diskusi gabungan komisi III dan IX agar mengkaji usulan untuk diajukan kepada panitia yang ditunjuk dalam panitialevel Empat, keputusan diambil (ratifikasi RUU Perkawinan) diikuti oleh opini akhir (stemmotivering) dari masing-masing fraksi.¹⁷⁴

Akhirnya, pada tanggal 22 Desember 1973, DPR mengeluarkan resolusi yang diikuti dengan pandangan-pandangan akhir anggota DPR untuk mengesahkan rancangan dengan gubahan susunan kata dan menghapuskan beberapa pasal. Akhirnya undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 disahkan kemudian diberlakukan efektif setelah 1 Oktober 1975.

Hukum politik negara baru itu disahkan dan dibuktikan pada masa pemerintahan Orde Baru dengan diundangkannya, sehingga terjadi pergeseran mendasar dalam kodifikasi hukum Barat dengan dilaksanakannya undang-undang tersebut, karena undang-undang Burgerlijk Wetboek tidak relevan lagi. Konsekuensi dari deklarasi ini adalah beberapa klausul yang mengatur tentang perkawinan dalam pasal-pasal Buku I Burgerlijk Wetboek dianggap dapat dibatalkan. UUP memuat secara garis besar peraturan hukum yang berkaitan dengan perkawinan, yang selanjutnya ditindaklanjuti dalam berbagai peraturan pelaksanaan. Artinya, UU Perkawinan merupakan sumber utama perundang-undangan Indonesia untuk mengatur pernikahan, perceraian dan rekonsiliasi.

¹⁷⁴Fraksi-fraksi ini merupakan salah satu alat kelengkapan DPR, yang dipandang mencerminkan konstelasi pengelompokan pemikiran dalam masyarakat. Ada empat Fraksi dalam DPR yaitu: 1) fraksi Karya Pembangunan (FKP), 2). Fraksi ABRI, 3) fraksi Persatuan Pembangunan (FPP), dan 4). Fraksi Demokrasi Pembangunan (FDP)

Iniilah jalan hukum perkawinan Indonesia, meskipun penuh kontroversi dan tantangan, sehingga DPR mengesahkan RUU ini. Namun demikian, undang-undang tersebut mulai berlaku efektif pada tahun 1975 disebabkan beberapa argumen. Tentang harus adanya Peraturan Pelaksana, langkah-langkah persiapan, seperangkat instruksi, pelaksanaan berbagai departemen diperlukan untuk implementasi Peraturan ini.¹⁷⁵

Selain mengatur undang-undang perkawinan, awalnya seharusnya mengatur undang-undang perkawinan nasional. Tetapi, bukan hukum perkawinan nasional yang dicapai setelah diundangkan, melainkan seperangkat undang-undang perkawinan nasional yang belum lengkap dan terperinci, karena UU Perkawinan juga berlaku dan menerapkan aturan yang sudah ada, baik adat, keyakinan dan barat. Adapun teknik penyusunan hukum merupakan rumusan ketentuan dalam pasal-pasal UU Perkawinan sebagai modifikasi dari penerapan penggabungan hukum perkawinan nasional.

Karena validitas peraturan perkawinan berbeda-beda dalam budaya Indonesia, Undang-undang tersebut bertujuan untuk mewujudkan rekonsiliasi bidang hukum khususnya hukum perkawinan dengan tidak menghapus adanya pluralitas yang dijaga kelestariannya. Undang-undang Perkawinan sendiri memungkinkan adanya variasi ketentuan dengan tegas berlaku sebagian berdasarkan hukum agama yang dianutnya masing-masing. Hal tersebut juga tidak diatur dalam UU Perkawinan. UU Perkawinan sebatas mengatur perkawinan yang belum dikendalikan oleh aturan agama atau keyakinan agamanya masing-masing.

Hukum yang mengatur pernikahan dan keluarga dibuat demi menjaga, melindungi serta meningkatkan kesehatan.¹⁷⁶ RUU Hukum Materi Peradilan Agama bidang Perkawinan sudah diajukan oleh pemerintah selaku pemrakarsa sejak 6 tahun lalu, kemudian masuk Prolegnas. Secara umum mengatur perkawinan akan ada perubahan besar dalam RUU ini karena banyak hal yang tidak diatur dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974, tetapi diatur dalam RUU tersebut, sesuai dengan Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975.

¹⁷⁵ *Ibid.*, h.46

¹⁷⁶ Sajjpto Raharjo, *Hukum dan Perubahan Sosial*, (Bandung : Alumni, 1979), h. 146-147

IBNU TAIMIYAH DAN KITAB AS-SIYĀSAH ASY-SYAR'IYYAH FI IŞĻĀH AR-RĀ'I WA AR-RĀ'IYYAH

A. Ibnu Taimiyah

1. Biografi Ibnu Taimiyah

Ibnu Taimiyah mempunyai nama lengkap yaitu Ahmad Ibn Abdul Halīm Ibn Abdul Salām Ibn Abdullāh Ibn Abī Qāsīm al-Hadarī an-Namīrī al-Harānī ad-Dimasqī al-Hambalī, Abul Abbās Taqiuddīn Ibnu Taimiyah.¹ Goldziher menggambarkannya dengan “seseorang yang memiliki kepribadian sangat menonjol serta menjadi orang terkemuka pada abad ke tujuh hijriyah”. Ibnu Taimiyah dilahirkan di Harrān bertepatan dengan hari senin pada tahun 1262 M atau 10 Rabi'ul Awal 661 H, Pusat filosof dan kaum penyembah bintang. Harrān adalah sebuah kota yang berada di antara dua sungai, Tigris dan Eufrat dekat damaskus. Ibnu Taimiyah diberi *Laqab* al-Harrānī, yang merupakan *nisbah* dari nama kota Harrān, yang merupakan tempat pertumbuhannya di fase-fase awal hidupnya. Ibnu Taimiyah juga dinisbahkan dengan ad-Dimasqī, karena tinggal, mencari ilmu, dan termashur di Kota Damaskus yang terkenal dengan berkumpulnya para Ulama.

¹ Ibnu Taimiyah, *As-Siyāsah asy-Syar'iyyah fi Işlāh ar-Rā'i wa ar-Rā'iyyah*, (Lajnah Iḥyā' at-Turās Al-Arābī bi Dar Afāq al-Jadīdah, 1403 H/1983 M), h. i

Nama Ibnu Taimiyah banyak berbeda pendapat tentang asal-usulnya, ketika ditanyakan kepada kakeknya, sang kakek menjawab karena sang kakek yang bernama Muhammad pergi di saat istrinya sedang hamil. Saat berada di kota Taimā' ia melihat seorang bocah cantik keluar dari kemah. Di saat pulang haji, istrinya melahirkan seorang bayi perempuan. Begitu melihat bayi perempuannya, sang kakek memanggil, "Hai Taimiyah!" ia memanggil bayinya Taimiyah karena menurutnya mirip dengan bocah cantik di Taima', makanya Ibnu Taimiyah lalu dipanggil dengan nama ibunya. Pendapat lainnya mengatakan: "Ibu kakeknya bernama Taimiyah, seorang guru. Untuk mempermudah mengingat nama Ibnu Taimiyah, maka ia dipanggil dengan nisbat nama itu dan menjadi terkenal dengan panggilan itu. Ulama-ulama Syiria merupakan keluarga asal Ibnu Taimiyah yaitu keluarga setia dan taat dengan ajaran agama Islam yang memegang mazhab Hambali. Kakeknya, Abul Barakat Abdul Salam Ibn Abdullah merupakan salah satu ulama terkemuka dengan kajian pada persoalan fikih Hambali, ahli hadiś, tafsir dan Uşul yang juga terkenal di kota Baghdad yang menjadi ibukota Abbasiyah kemudian ditinggalinya selama bertahun-tahun dalam kehidupannya."²

Keilmuan Ibnu Taimiyah pertama kali berasal dari keluarganya yang telah terkenal intelek, banyak hafalan, dan jenius terutama ilmu fikih Hambali dan Uşul syari'ah. Orang tua serta kakek buyutnya merupakan seorang yang cerdas dan kuat dalam mengingat. Tetapi Taqiuddin Ibnu Taimiyah masih unggul jika dibandingkan dengan keluarga-keluarganya. Bahkan *fuqāhā* dan para ulama serta guru Ibnu Taimiyah sangat heran dan terkagum-kagum dengan kejeniusan serta kuatnya hafalannya menjadikannya terkenal sampai wilayah Damsik.³ Ayah Ibnu Taimiyah mengajar secara teratur di masjid Umawi yang menjadi pusat pertemuan para ulama besar dan pengajar. Ia juga menjadi pemimpin Syekh tertinggi Dār al-Hadiś di as-Sukkariyah. Di sana ia tinggal, dan di sana pula Ibnu Taimiyah

² Khalid Ibrahim Jindan, *Teori Pemerintahan Islam Menurut Ibn Taimiyah*, (Jakarta: PT Rineka cipta, 1994), h. 22.

³ Abul Hasan Ali An-Nadāwi, *Syikhul Islām Ibn Taimiyah*, (Solo: CV. Pustaka Mantiq, 1995), h. 43.

tumbuh dan berkembang. Syekh Syihabuddin wafat tahun 682 H dan dimakamkan dikomplek pemakaman kaum Sufi.

Dalam dunia ilmu, amaliyah, zuhud, kesederhanaan, kesabaran, harkat, keagungan, keutuhan dan ketekunan dalam berpedoman kepada hadiś Nabi, Ibnu Taimiyah adalah teladan. Ibnu Taimiyah dipandang sebagai pedang yang terhunus di hadapan musuh-musuh iman, menggetarkan nyali para ahli. Selain itu, mujtahid besar adalah Ibnu Taimiyah. Pengikutnya terdiri dari berbagai ulama, ahli hukum, ahli tafsir.⁴

Syekh Zainuddin Abdurrahman, saudara laki-laki Syekhul Islam, berkata tentang kematian Ibnu Taimiyah: “Sebenarnya, ketika Syekh telah membaca sebanyak 80 bacaan, dia mulai mengulang bacaan Al-Qur’an kembali”. Ketika sampai ayat, artinya: “Sesungguhnya di taman dan sungai ada orang-orang yang religius. Di sisi Tuhan Yang Maha Kuasa dalam kedudukan yang disukai” (Surat al-Qamar: 54-55).

Syekh Ibnu Taimiyah meninggalkan saudaranya dan duduk bersama Syekh Abdullah bin Muhib serta Abdullah Az-Zar’i mempelajari Al-Qur’an. Mereka berdua adalah saudara, alim dan dekat dengan Tuhan. Saat membaca keduanya tercengang. Hampir Syekh menghabiskan waktunya untuk belajar dengan kedua Syekh tersebut.

Wakil Damsyiq mendengar berita penderitaan Syekh Ibnu Taimiyah, dia memutuskan untuk segera berkunjung. Dia memohon untuk diperkenankan masuk, kemudian diizinkan. Kemudian dia minta maaf kepada Syekh saat masuk dikarenakan telah membuat sakit terhadap Syekh. Akhirnya Syekh menjawab: “Saya sudah benar-benar memaafkan anda dan siapapun yang sudah memusuhi saya. Mereka tidak menyadari bahwa kebenaran adalah milik saya. Saya juga sudah memberi maaf terhadap Sultan an-Nā-ir ketika memenjarakan diriku. Dia tidak menjalankan hal tersebut berkat kemauannya, saya yakin. Singkatnya, kecuali mereka yang memusuhi Allah dan Rasul-Nya, saya telah memaafkan semua orang yang memusuhi saya”.

⁴ Abdullah Mustofa Al-Marāgi, *Pakar-Pakar Fikih Sepanjang Sejarah*, (Yogyakarta: LKPSM, 2001), h. 238

Penyakit tersebut dideritanya beberapa minggu, sebelum kemudian maut mendatangnya, tepatnya pada 728 H Ia meninggal pada umur 67 tahun. Semua yang bernafas akan mati, kekekalan adalah milik Allah yang mempunyai kemuliaan serta keagungan.⁵

Ibnu Taimiyah lahir setelah Baghdad dihancurkan lima tahun sebelumnya bertepatan juga dengan masuknya pasukan Tatar ke Aleppo dan Damsyiq tiga tahun sebelumnya. Dia telah menyaksikan jejak hancurnya kota-kota Islam ini pada dasarnya sejak awal, serta mendengar kisah pembantaian kaum Muslimin dan kekejaman tentara Tartar di berbagai daerah, seperti yang juga dikatakan banyak orang. Tatar jahat mencapai tanah airnya ketika ia berusia tujuh tahun, yaitu Hirah, yang terletak di sepanjang sungai Dajlah dan Efrat selatan Muhtalah (Irak). Akhirnya dia beserta keluarga besarnya melarikan diri, seperti warga lainnya. Karena pertobatan Tatar, mereka melarikan diri dari Hirah ke Damsyiq. Kebuasan Tatar memang telah menyebarkan ketakutan di setiap koridor.

Kenangan buruk ini tidak pergi kemana-mana, tentu saja. Itu tidak mungkin dihapuskan dari pikiran anda. Untuk siapa saja yang melihat dengan mata kepala sendiri jejak-jejak perang dan reruntuhan kehancuran, ditambah mereka belajar secara detail dari mereka yang melihat, menyaksikan langsung dengan pemandangan tersebut. Secara harfiah kenangan tersebut menggores hati mereka, yaitu runtuhnya dan penghinaan umat Islam yang menciptakan amarah dan kebencian dalam jiwa mereka terhadap mereka yang telah melakukan kebrutalan.⁶

Pada saat seluruh rakyat Islam menyaksikan kejadian-kejadian dekadensi moral, budaya, sosial dan bahkan disintegrasi politik Ibnu Taimiyah tampil untuk mengingatkan. Kontrol pemerintah, yang seharusnya dimiliki oleh para penguasa, sepenuhnya dialihkan kepada otoritas lokal dari sudut pandang politik. Dalam mengelola tanahnya, Khalifah tampaknya telah kehilangan "gigi taring" nya, yang semuanya diambil alih oleh penguasa daerah atau teritorial dengan gelar sultan, raja atau amir. Wilayah pengaruh secara

⁵ Abul Hasan Ali an-Nadawi, *Syikhul Islām Ibn Taimiyah*, (Solo: CV. Pustaka Mantiq, 1995), h. 121.

⁶ *Ibid.*, h.28-29.

bertahap dibatasi dan Crusade juga menangkap beberapa di antara mereka.

Sedangkan masyarakat dimana Ibnu Taimiyah berada agak heterogen dari segi ras, kelas sosial, keyakinan, aliran, kemasyarakatan dan hukum, dari segi sosial. Mobilitas penduduk dari berbagai negara sangat tinggi sebagai akibat dari perang reguler. Ada beberapa jenis bangsa di satu wilayah: Arab dari Irak, Turki, Mesir, Tartar serta wilayah-wilayah lainnya, yang kesemuanya bermacam-macam budaya adatnya, praktik, tindakan serta sifat berpikir satu dengan yang lain. Semua ini sangat mungkin membentuk kerentanan dalam hidup berbangsa demi berlangsungnya kehidupan sosial bermasyarakat. Kedamaian dalam bermasyarakat serta pengembangan spiritual dan akhlak menjadi hal tersulit untuk dikembangkan.

Ibnu Taimiyah dikenal sebagai orang yang memiliki ingatan yang baik, kecerdasan yang tajam, yang suka mandiri dalam berpikir serta suka bertindak sesukanya, berkata sesuai fakta, mampu berkomunikasi di hadapan khalayak. Dia memiliki semua persyaratan yang dipimpinya. Dia menjadi orang yang luar biasa dengan keberanian dan ketekunan penuh. Ciri-ciri yang berbeda ini masih disertai dengan keahlian yang komprehensif. Jadi hal yang lumrah ketika dia dijuluki “kepribadian sangat berpengaruh”. Kualitas akhlak dan kecerdasan Ibnu Taimiyah, dia juga dibekali oleh aliran substantif hidupnya, yakni kehadirannya di berbagai posisi penting. Tidak hanya dia seorang guru dan hakim menurut tradisi kakek dan ayahnya, tetapi peristiwa-peristiwa tersebut memaksa dirinya agar menjadi pimpinan militer melawan Mongol untuk melindungi bangsa Suriah. Dia juga kerap mengemukakan saran dan gagasan yang sebagian besar bertentangan dengan pandangan pihak berwenang saat berbagi kesempatan. Dia tidak pernah goyah dari pendekatan aslinya, meskipun sikap itu menempatkannya dalam lingkungan yang klise dan menantang.

Pada usia tiga puluh dua tahun dia menjadi pemimpin demonstrasi melawan seorang juru tulis kristen dengan tuduhan penghinaan kepada Nabi Muhammad. Ibnu Taimiyah pertama kali bentrok dengan para penguasa Mameluk. Di saat Kātib ditangkap

dan dijatuhi hukuman, Ibnu Taimiyah juga ditangkap karena menghasut orang.

Pemisahan hubungan dengan negara bermula dari pandangannya yang bertentangan tentang pertanyaan-pertanyaan religius semacam itu. Dia mengutarakan pendapatnya pada tahun 1298 M tentang keutamaan Allah SWT yang dia sangka berseberangan dengan kepercayaan ulama-ulama yang ada di pemerintahan Damaskus dan Kairo. Negara akhirnya mengumpulkan perwakilan masyarakat, melalui perwakilan ulama dan dari unsur negara berpengaruh demi pembahasan pendapat kontroversial Ibnu Taimiyah. Dia dibawa ke Kairo pada 1305 M untuk dihukum, sementara otoritas lokal mengeluarkan pengumuman yang memerintahkan hukuman mati bagi mereka yang membela pendapat Ibnu Taimiyah. Dia menghabiskan satu setengah tahun di penjara sebelum dibebaskan lagi karena keterlibatan pejabat tinggi Suriah. Namun, setahun kemudian kebebasannya kembali sirna tatkala sufi Mesir mempertanyakan pendapat Ibnu Taimiyah tentang *ittihaddiyah* para sufi (para sufi yang berpegang teguh pada penyatuan dengan ajaran Allah). Insiden tersebut membuatnya hidup kembali di bui kembali di Alexandria selama dua tahun, sebelum Sultan al-Mālik membebaskannya.

Dia menghabiskan tiga tahun di Kairo, mengajar dan menulis berbagai aktivitas, menikmati kemerdekaan di wilayah itu. Ibnu Taimiyah akhirnya pergi menuju Suriah, memimpin rakyat agar jangan mengkritik negara, sampai suatu saat al-Malik melarang kepadanya untuk menyampaikan fatwa cerai. Para anggota dewan berkumpul dan memilih untuk menjebloskan Ibnu Taimiyah kembali ke penjara karena tidak mematuhi perintah pihak berwenang. Sementara dia dibebaskan enam bulan kemudian, masalahnya tidak mereda karena dia difitnah oleh anggota dewan lainnya, mengakibatkan penahanan lima bulan tambahan pasca menikmati kebebasan selama lima tahun dengan mengajar dan menerbitkan, dia dipenjara lagi. Fatwa larangan mengunjungi kuburan menjadi alasan utamanya. Majelis Hakim diminta sultan untuk bersidang dengan keputusan memasukkan kembali Ibnu Taimiyah ke dalam

penjara, akhirnya meninggal pada 26 September 1328 M (67 tahun) di penjara itu.⁷

Ibnu Taimiyah sudah dipandang sebagai anak yang cerdas sejak usia tujuh tahun dan hafal Al-Qur'an. Hikmat ini juga terlihat tidak hanya dalam kecerdasannya dalam hafalan Al-Qur'an, namun dalam pemahaman yang mendalam tentang usul fiqh kemudian dipelajari oleh teman-temannya, Hadis oleh Syekh Syamsudin Abu Qadamah, Syekh Zainudin bin an-Najjar, al-Majd bin Assakir. Dia mempelajari bahasa dengan Ibn Abd Qawa dan menghafal buku Sibawaih dan memahaminya.

Minatnya sangat tinggi di bidang hadis, enam buku besar hadis serta sanad-sanadnya diteliti. Dia juga mempelajari tafsir, Usul fiqh, faraid, aritmatika, kalam, dan filsafat.⁸

Orang tua bangsawannya, Abdul Halim Ibnu Taimiyah, wafat ketika Ibnu Taimiyah hampir berusia 22 tahun, yaitu pada tahun 682 H. Di tempat mengajar di Dārul-Hadis Asy-Syukriyah ini mengakibatkan adanya lowongan. Namun, itu tidak berlangsung lama. Praktek mengajar dilanjutkan oleh putranya yang pandai pada tanggal 2 Muharram 683 H. Dia mengisi kekosongan dan pelajaran pertamanya mulai disampaikan ketika Ibnu Taimiyah usianya menginjak 22 tahun. Bagaimanapun, tahap pertama dia mengajar di hadapan para pemimpin ulama Damsyiq, Syekh Tajuddin al-Fazari Syafi'iyah, Syekh Zainuddin an-Naja tokoh Hambali serta lainnya di antara mereka yang hadir termasuk Syekh Bahauddin az-Zaki asy-Syafi'i pada saat itu. Ajaran pertama Ibnu Taimiyah berpengaruh pada jiwa para pemimpin ulama tersebut. Ini membuat mereka memahami kedalaman pengetahuan, kecerdasan, keterampilan, kefasihan dan keberanian Ibnu Taimiyah, seorang sarjana muda.

Sekitar tahun 683 H, Ibn Kasir, murid Ibnu Taimiyah, melaporkan banyak kejadian yang berkaitan dengan pendidikan Ibnu Taimiyah sebagai berikut: "Merupakan pelajaran yang sangat luar biasa yang ditulis oleh Syekh Tajuddin al-Fazari melalui buah

⁷ Khalid Ibrahim Jindan, *Teori Pemerintahan Islam Menurut Ibn Taimiyah*, (Jakarta: PT Rineka cipta, 1994), h. 23-25.

⁸ Abdullah Mustofa Al-Maragi, *Pakar-Pakar Fikih Sepanjang Sejarah*, (Yogyakarta: LKPSM, 2001), h. 237-238.

penanya sendiri dikarenakan hal tersebut merupakan sebanyak-banyaknya manfaat serta kebaikan. Hadirin benar-benar mengenali kecemerlangan seorang pria yang relatif muda.

Syekh Taqiyudin selesai Jum'at kemudian duduk mempresentasikan konten tafsir. Ia belajar tafsir dimulai dari dasar, dihadiri oleh banyak ahli disiplin ilmu, dan keimanan, zuhudan serta ibadah. Akhirnya Ibnu Taimiyah menjadi terkenal di berbagai belahan dunia”.⁹

Ibnu Taimiyah mempelajari dasar-dasar penelitian penuh. Dengan demikian, dengan pendapat, ajaran, dan tulisannya terlihat seperti matahari di siang bolong. Kita harus beralih ke sisi lain sekarang. Dengan segala kekuatan yang dimilikinya, ia harus berkomitmen untuk mengolah fiqh Islam.¹⁰

2. Metode Berfikir Ibnu Taimiyah

Ibnu Taimiyah telah mempelajari dasar-dasar penelitian penuh. Dengan demikian, di siang bolong, dia tampak seperti matahari, dengan pendapat, ajaran, dan tulisannya. Kami harus berpaling ke sisi lain sekarang. Dia harus bertekad membina sesuatu yang tidak kalah pentingnya yaitu fiqh Islam dengan segala kekuatannya.¹¹

Asal usul hukum; bersumber dari kitab suci Al-Qur'an serta Sunnah, menurut Ibnu Taimiyah dan mungkin semua pengikut Hambali, yang tidak dianggap sebagai sumber lain, tetapi lebih dari itu diidentifikasi secara akurat, komprehensif tentang kandungan al-Qur'an. Ijmā' dan Qiyās hanya dapat digunakan selama tidak menyimpang dari al-Qur'an dan Sunnah.¹²

Ibnu Taimiyah adalah orang yang luas cakrawala pikirannya, mempelajari semua aliran mazhab yang hidup pada zamannya. Dia melakukan hal ini agar mampu menyelami hakikat dan inti mazhab-mazhab itu. Ibnu Taimiyah datang di suatu zaman yang dipenuhi

⁹ Abul Hasan Ali An-Nadawi, *Syikhul Islām Ibn Taimiyah*, (Solo: CV. Pustaka Mantīq, 1995), h. 48

¹⁰ *Ibid*, h. 109.

¹¹ *Ibid*, h. 109.

¹² Khalid Ibrahim Jindan, *Teori Pemerintahan Islam Menurut Ibn Taimiyah*, (Jakarta: PT Rineka cipta, 1994), h. 53

dengan Ulama dan mampu mengungguli mereka. Dikenal sebagai sosok yang luas pengetahuannya, luas wacananya, sangat cerdas dan mempunyai pandangan yang bijaksana. Ibnu Taimiyah menguasai ilmu Syari'at sekaligus ilmu-ilmu keislamaan yang lainnya. Kala itu tidak ditandingi oleh Ulama lain dari berbagai golongan, termasuk ahli ilmu kalam dan filsafat. Selain itu, Ibnu Taimiyah menguasai ilmu bahasa dengan baik, piawai dalam berdebat dan sangat baik argumentasinya. Dia mampu mematahkan pendapat setiap orang yang berdebat denganya. Jika berbicara ilmu Syari'at, dia berada pada tingkatan tertinggi pada saat itu. Untuk itu pengaruh Ibnu Taimiyah sangatlah besar sejak masa hidupnya. Dapat dilihat pada beberapa pengikutnya. Ahmad ibn Ibrahim al-Wasi'i (W.711 H/1311 M), salah satu seorang murid pertamanya, adalah seorang putera dari pemimpin tarekat Rifā'iyyah. Ummu Zainab (W.711 H/1311 M), yang berasal dari Baghdad, seorang pemimpin kampanye di Damaskus melawan *Ittiḥaddiyah*. Ibn Kaṣīr (W.774 H/1372 M), yang bermazhab Syafi'i, dia menuliskan biografi Ibnu Taimiyah. Akhirnya Ibn Rajab (W.795 H/1393 M), yang menuliskan dokumen *at-Tasawuf Baina al-Gazali wa Ibnu Taimiyah*.¹³ Sejarah Hanbalisme, diinspirasi oleh ajaran-ajaran Ibnu Taimiyah dalam karyanya *Qawā'id al-Fiqhiyyah*.

Ketika Turki Uṣmani menaklukkan Syiria dan Mesir, yang membawa supremasi resmi bagi mazhab Hanafi, telah menggeser Hanbalisme, meskipun tidak sampai melenyapkannya, pengikut-pengikutnya tetap ada. Di antaranya adalah al-Ulaimi (W.928 H/1522 M), seorang sejarawan Yerusalem dan Hebron, penulis sejarah tentang Hanbalisme yang merupakan sumber berharga tentang informasi mengenai mazhab ini setelah wafatnya Ibn Qayyim. Kemudian al-Mar'i (W.1033 H/1623 M), yang menulis berisi tentang biografi Ibnu Taimiyah beserta pujian-pujiannya, *al-Kawākib ad-Durriyah*. Di bawah kekuasaan Uṣmani pula ide-ide Ibnu Taimiyah diadopsi oleh Muhammad Ibn Abdul Wahab (W.1206 H/1792 M), yang memberikan kebangkitan Wahabisme dan berdirinya dinasti Su'ud. Ibnu Taimiyah tercatat sebagai penulis yang produktif

¹³ Ibn Abdul Hadi, *Al-'Uqūd Ad-Durriyyah fi Manāqib Syaikhul Islam Ibn Taimiyyah*, (Thab'ah al-Qāhirah, 1938), h. 23.

bersama al-Gazali (W.505 H/1111 M) dan Ibn Arābi (W. 638 H/1240 M), dan pengaruhnya begitu besar bagi Islam kontemporer, khususnya dalam lingkaran Sunni.¹⁴

Pengaruh Ibnu Taimiyah berlanjut hingga masa modern. Gerakan Salafiyah dengan tokohnya Jamaludin al-Afgani, Muhammad Abduh dan Rasyid Riḍa, secara khusus dipengaruhi oleh Ibnu Taimiyah dengan kritiknya terhadap taklid dan formalisme hukum. Mereka menyeru kepada reformasi hukum Islam dengan membuka kembali pintu ijtihad. Walaupun Ibnu Taimiyah tidak melakukan pergerakan yang besar, namun pikiran dan idenya terus berkembang dalam dunia intelektual Muslim.

Perjuangan Ibnu Taimiyah untuk melepaskan diri dari otoritas tradisi di zaman modern ini diakhiri dengan ajakan untuk kembali membuka peluang-peluang ijtihad serta sindiran kerasnya terhadap metode memahami keagamaan. Banyak pandangan liberal dari berbagai gerakan Islam modernis dipengaruhi oleh hal ini. Namun di saat yang sama, fokus Ibnu Taimiyah pada tafsir literal teks agama belakangan ini menjadi referensi sastra serta para aktifis pemikir muslim.¹⁵

3. Guru dan Murid Ibnu Taimiyah

Guru Ibnu Taimiyah sebagai pendidik dan pengajar secara langsung mendapatkan ilmunya dari ayahnya sendiri yang telah mengajari Al-Qur'an, al-Hadiś, tafsir, filsafat dan lain-lain. Ibnu Taimiyah juga belajar beberapa tahun kepada sarjana terkemuka di Damaskus, seperti Zainuddin al-Muqaddasi Najmuddin Asākir, dan sarjana wanita terkenal Zainab binti Makki. Dengan Kecerdasan dan kedisiplinannya membuat dia diakui sebagai sarjana yang jenius. Pada usia muda, dia telah kehilangan orang tuanya. Kemudian ia menggantikan posisi orang tuanya sebagai guru besar hukum Islam mazhab Hambali. Setiap hari Jum'at Ibnu Taimiyah sering memberikan pendidikan dan pembelajaran tafsir Al-Qur'an di masjid

¹⁴ Henry loust, *Ibn Taimiyah*, dalam H.A.R. Gibb, J.H. Krames, E. Levi Provencal, J. Schat (ed.), *The Encyclopedia of Islam*, (Leiden: Brill, 1986), h. 954.

¹⁵ Martin, Richard C., (ed.). *Encyclopedia of Islam and the Muslim Word*, (New York: MacMillan Reference, 2004), h. 174.

besar Damaskus. Dalam usia muda itu, Ibnu Taimiyah telah menguasai Al-Qur'an, al-Hadis, pengetahuan, agama dan syari'ah.¹⁶

Ibnu Taimiyah tokoh yang sangat ekstrem, sehingga tidak memberikan ruang gerak terlalu luas pada akal. Ibnu Taimiyah adalah seorang tokoh yang taqwa, wara', zuhud dalam menghadapi kenikmatan dunia. Pahlawan yang gagah berani baik dalam ucapan maupun perbuatan. Ia seorang ahli dalam bidang ilmu hadis, tafsir dan ahli hukum Islam dan teolog Islam. Di samping banyak mengerti filsafat dia selalu mengkritik dan berdebat dengan pedang. Ibnu Taimiyah mengkritik para ulama sehingga kritiknya membangkitkan kemarahan orang-orang di zamannya sehingga mereka memusuhinya.¹⁷

Ibnu Taimiyah Sudah sangat biasa memberikan kritik yang tajam terhadap para ulama semasanya sehingga ia juga mendapatkan reaksi yang kritis dan tajam pula bahkan sampai ada yang menuduhnya zindiq, seperti Ibn Baṭūṭah, Ibn Hajar al-Haitami, Taqiuddin as-Subqi. Di antara merekalah yang meminta sultan untuk mengenakan sanksi kepada Ibnu Taimiyah. Ibn Taimiyah tulus dalam mengabdikan dalam melaksanakan syari'at Islam. Pemikirannya sangat cemerlang, dia sangat taqwa kepada Allah SWT.

Al-Qur'an dan as-Sunnah memiliki keilmuan sangatlah luas. Hidupnnya hanya untuk menegakkan hukum Al-Qur'an dan syari'at Nabi SAW, demikian juga Ibnu Taimiyah tidak menerima Hadis yang lemah sebagai hujjah. Sebagain besar aktifitasnya diarahkan guna mencapai kemurnian tauhid, kemudian meletakkan pondasi untuk kembali berijtihad walau pintu ijtihad sudah tertutup, menghidupkan kembali pemikiran salaf dan menyerukan kembali pada Al-Qur'an serta as-Sunnah. Ibnu Taimiyah seorang pemikir yang bersifat tekstualis, akhirnya Ibnu Taimiyah terkenal dengan sebutan pemikir muslim dengan selalu berpegang teguh pada naṣ-naṣ Al-Qur'an.

¹⁶ *Ensiklopedi Islam 2*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994), h. 170.

¹⁷ Ibrahim Madkhour. *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, (Jakarta: BumiAksara, 1995), h. 42.

Ibnu Taimiyah banyak menimba ilmu pengetahuan dari beberapa guru dan di antaranya: Ahmad bin Abd ad-Dā'im al-Maqdisi, Syamsuddin bin Abu Umar al-Hambali, Jamaluddin Yahya bin ash-Shairāfi, Muhammad bin Abdul Qāwi bi Badran al-Maqdisi, Abdurrahman bin Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Qudāmah al-Maqdisi, Munji bin Uśman bin As'ad bin al-Munji ad-Dimasqi, Abbas bin Umar bin Abdan al-Ba'li, Muhammad bin Ismail bin Abi Sa'd bin Ali asy-Syaibani, Jamaluddin Yahya bin ash-Shairāfi, al-Kamal Abdurrahīm, Zainab binti Makki, Sit al-Arab.

Keilmuan Ibnu Taimiyah sangatlah luas, sehingga banyak tokoh ulama dan ilmunan ingin berguru kepadanya dan ingin dijadikan sebagai murid, adapun di antara murid-murid beliau: Ibnu al-Qayyim al-Jauziyyah, Syamsuddin Abdullah Muhammad bin Ahmad az-Žahabi, Muhammad bin Ahmad bin Abdul Hadi, Ibnu Kaśir, Muhammad bin al-Munaja Syarafuddin, Ahmad bin al-Hasan bin Abdillah bin Muhammad bin Ahmad bin Qudamah, Khalil bin Kaikaladi bin Abdillah al-'Allai ad-Dimasqi, Yusuf al-Muzzi, Ibnu Abdil Hadi, Umar al-Bazzar, Ibnu Fathullah al-Umari, Yusuf bin Abd al-Mahmud, Ibnu Syaikh al-Kharamiyyin, Abu al-Abbas az-Zar'i, Ummu Zainab binti Abbas.

4. Karya-karya Ibnu Taimiyah

Ibnu Taimiyah mewariskan kekayaan keilmuan Islam yang luar biasa kepada umat Islam. Sayangnya, banyak karyanya yang tidak sampai kepada kita, selain judulnya saja, yang jelas ia adalah ulama yang sangat produktif dalam menulis karya-karyanya. Ibn al-Wardi (wafat 749 H) menjelaskan bahwa Ibnu Taimiyah dalam sehari semalam menulis tafsir, fikih, dan membantah para filosof.

Kalau dikumpulkan, tulisanya yang ditulis oleh Ibnu Taimiyah sekitar empat buku dalam sehari. Seluruh karyanya diperkirakan sampai angka 500 jilid. Karya-karya Ibnu Taimiyah telah membuktikan pada kita betapa ia adalah orang dengan kapasitas yang dimilikinya jauh dengan rata-rata dalam memahami ilmu-ilmu agama. Kata-katanya berkualitas, susunannya rapi, materinya padat, gagasannya subur, dan akidahnya kuat. Setiap orang yang mengkaji karya-karya Ibnu Taimiyah, ia akan melihatnya sebagai orang yang

mempunyai banyak sisi. Karyanya menyeluruh ke semua disiplin ilmu yang berkembang pada masa hidupnya.

Adapun karya-karyanya adalah:

- a. Dalam disiplin ilmu al-Qur'an dan Tafsir: *At-Tibyān fi Nuzūl al-Qur'an*, *Tafsir Surah al-Ikhlāṣ*, *Tafsir Surah an-Nūr*, dan *Tafsir al-Mu'awwizatain*.
- b. Dalam disiplin fikih dan Uṣūl fikih: *Majmū'ah al-Fatawā*, *Kitābun fi Uṣūl al-Fiqh*, *al-Qawā'id*, *an-Nurāniyyah al-Fiqhiyyah*, *Risālah fi Rafi al-Ḥanafi Yadaih fi ash-Shalāh*, *Manāsik al-Hajj*, *Risālah fi Sahwi*, *Risālah fi Kitāb al-Farq al-Mubin Baina at-Talāq wa al-Yamin*.
- c. Dalam disiplin ilmu tazkiyah an-Nufūs (penyucian hati): *Al-Furqān baina Auliya' ar-Rahmān wa Auliya' asy-Syaiṭān*, *at-Tuhfah al-'Irāqiyah fi A'mal al-Qulūb*, *al-'Ubūdiyyah*, *Darājat al-Yaqīn*, *ar-Risālah at-Tadmuriyyah*, *Bugyah al-Murtaḥ*, *Ibāl Wahdat al-Wujūd*, *at-Tawāsul wa al-Wasīlah*, *Risālah fillah fi Uṣūl ad-Dīn*, *Risālah fi wa al-Qadr*, *Risālah fi al-Ihtijaj bi al-Qadr*, *kitāb al-Iman*, *Jawāb Ahlu al-'Ilm wa al-Imān*, *al-Furqān baina al-Haq wa al-Bātil*, *al-Iklīl fi Mutasābih wa at-Ta'wil*, *al-Wasiyyah al-Kubrā*, *ar-Risālah al-Laduniyyah*, *Minhaj as-Sunnah an-Nabawiyyah*, *ar-Rad 'alā an-Nusairiyyah*, *Syarh Aqīdah al-Asfahāniyyah*.
- d. Bantahan-bantahan berbagai golongan dan aliran: *Al-Jawāb Aṣ-Ṣaḥīḥ li Man Baddala Dīn al-Māsiḥ*, *ar-Rad 'alā an-Naṣārā*, *ar-Risālah al-Qubrusiyah*.
- e. Dalam disiplin manthiq (logika) dan filsafat: *Ar-Rad 'ala al-Mantiqiyyīn*, *Naqd al-Mantiq*, *as-Safadiyyah*, *ar-Risālah*, *al-'Arsiyyah*.
- f. Dalam disiplin ilmu akhlak, politik, dan sosial: *Al-Hasanah wa as-Sayyi'ah*, *al-Wāsiyyah al-Jāmi'ah li Khaira ad-Dunya al-Islām*, *al-Mazālīm al-Musytarakah*, *Syarh Hadiṣ*, *Innamā al-A'māl an-Niyyah*, *as-Siyāsah asy-Syar'iyyah fi Iṣlāh ar-Rā'i wa ar-Rā'iyyah*.
- g. Selain kitab ini, masih banyak lagi karya-karya Ibnu Taimiyah. Kitab-kitab karangan Ibnu Taimiyah ini menggambarkan tentang sosok yang sangat luar biasa dalam bidang keilmuan, banyak

menelaah, dan sifat kritisnya terhadap pandangan-pandangan ulama-ulama pendahulunya.

5. Kondisi Sosial Masyarakat dan Pemerintahan

Keadaan masyarakat pada masa Ibnu Taimiyah hidup berada di bawah pemerintahan dinasti Mamluk, dinasti mamluk memiliki kekuasaan yang sangat luas di antara kekuasaan dinasti mamluk adalah Mesir dan Syiria tahun 1250-1517 M. Dinasti Mamluk dapat diartikan dengan memiliki budak. Orang-orang tersebut berasal dari Turki yang dibawa pada kekuasaan al-Mālik aṣ-Ṣāliḥ Najmudin. Kekuatan dinasti Mamluk berhasil menghalau pasukan Mongol menuju Barat. Kemudian pasukan dari arah Timur yang telah menghancurkannya adalah Baghdad, dipaksa mundur oleh pasukan pimpinan Qutub bersama Baybars tahun 658 H/1260 M.

Dinasti tersebut sangat terhormat di mata negara Muslim karena keberhasilannya menghadang balatentara Salib dari Palestina. Dinasti Mamluk ini jatuh dalam kekuasaan Turki Uṣmani di bawah sultan Salim pada tahun 923 H/1517 M. Masa Ibnu Taimiyah hidup ditengarai dengan berbagai krisis yang sangat serius. Secara umum krisis ini terjadi pada dua aspek, yang pertama adalah pada aspek internal seperti perpecahan politik dan perebutan kekuasaan, menjamurnya taklid dan fanatisme mazhab, stagnasi dan kejumudan berfikir dan berkembangnya khurafat dan bid'ah. Aspek kedua adalah pada aspek eksternal yaitu invasi tentara Tartar yang telah merampok wilayah muslim mulai dari Indus sampai Euftrat, juga menghancurkan Turkistān, Bukharā, Samarkānd, Khurasān sampai perbatasan Irāq.¹⁸

Di luar sekte-sekte agama yang beragam, misalnya Yahudi, Ismāīlīyah serta Syi'ah Rāfīdah. Ada juga keyakinan menyatunya makhluk dengan Tuhan, Panteisme yang menolak akal dan mennyepelekan agama, telah mendapat dukungan Baybars, serta Naṣr al-Munjabī dan Ibn Makhluḥ, di mana mereka merupakan para pengikut tasawuf. Ibnu Taimiyah muncul pada titik kritis ini sebagai seorang pembaharu dan memberikan seruan terhadap Muslim

¹⁸ Ali Mufrodi, *Islam di Kawasan Kebudayaan Arab*, (Jakarta: logos, 1997), h, 118

untuk memurnikan ajaran sebagaimana terdapat dalam Al-Qur'an dan al-Hadiś.¹⁹

Di sisi lain krisis sosial dan politik di masanya telah menjadikannya sebagai seorang pejuang di jalan Allah SWT. Ia ikut perang melawan orang-orang Tartar, ikut serta dalam perang *Syaqab* (sebuah tempat dekat dengan Damaskus) di mana ia bertemu dengan Khalifah al-Mālik an-Naṣīr Muhammad Ibn Qalawun, sultan Mamluk dan mengajak sultan untuk bergabung dalam perang suci tersebut.

Kondisi politik, sosial dan keagamaan yang demikianlah seperti halnya membuat Ibnu Taimiyah prihatin dan berupaya untuk mencurahkan perhatiannya untuk melakukan pembaharuan-pembaharuan. Ibnu Taimiyah menilai semua krisis dan permasalahan yang dihadapi oleh umat Islam merupakan akibat dari perilaku mereka yang tidak mengindahkan hikmah yang ada dalam Al-Qur'an serta al-Hadiś serta teladan *Salāf aṣ-Ṣālih*.

Maka untuk memperbaiki keadaan tersebut, Ibnu Taimiyah menyerukan untuk kembali kepada Islam yang murni, yang tidak dikotori oleh teori Yunani, pemikiran-pemikiran dan praktek tasawuf yang mengandung unsur bid'ah dan khurafat. Sebab, selain menimbulkan kebodohan dan stagnasi umat, semua itu juga telah berperan dalam mengakibatkan fanatisme dan perpecahan pada tubuh umat Islam yang membuat berbagai kondisi yang dihadapi Ibnu Taimiyah akhirnya membentuk karakteristik pemikirannya yang khas, seperti pernyataan agar kembali pada Al-Qur'an dan al-Hadiś serta *manhaj Salāf aṣ-Ṣālih* kemudian memahaminya secara tekstual tanpa pentakwilan lebih jauh.²⁰ Pendidikan Ibnu Taimiyah yang bermaḏhab Hambali merupakan rujukan utamanya dalam memahami agama. Dalam karya-karyanya Ibnu Taimiyah menggunakan pemahaman tekstual terhadap dalil-dalil nas dan mengajak umat untuk meneladani sahabat Nabi dan *Salāf aṣ-Ṣālih*.

¹⁹ Muhammad Abu Zahra, *Ibn Taimiyah: Hayātuhu wa 'as-ruhu, Arā'uhu wa Fiqhuhu*, Ahmadie Thoha, *Ibn Taimiyah: Hidup dan Pikiran-Pikirannya*, (Surabaya: Bina Ilmu, 1982), h. 40.

²⁰ Al-Sahrul Maududi, *Ibn Taimiyah: Pelopor Kajian Islam yang Kritis*, (Jakarta: PT Dian Rakyat), h. 28.

Karakteristik Ibnu Taimiyah yang lainnya adalah bersifat polemis. Ibnu Taimiyah sering kali berpolemik yang menyebabkan dia difitnah dan masuk penjara berulang kali. Namun lawan polemik Ibn Taimiyah yang sebenarnya bukanlah rekan-rekan sesama *fuqāhā* dan hakim yang biasa terlibat dalam perdebatan panjang namun etis, tetapi kaum Syi'ah dan sekelompok sekte dalam Islam. Dengan mereka inilah ia sering terlibat dalam berbagai polemik yang sengit, persoalan yang mendominasi berbagai polemiknya dengan kaum Syi'ah adalah tentang konsep mereka mengenai *imāmah*. Kaum Sufi juga merupakan lawan polemiknya yang paling sengit, tetapi polemiknya dengan kaum Sufi terfokus pada ajaran Pantheisme (Wahdat al-Wujūd) dan Unionisme (Wahdat as-Suhūd), serta beberapa praktek yang dinilainya bid'ah. Para ahli kalam dan filsafat juga tidak luput dari kritiknya, karena mereka telah mengedepankan akal dan melampaui ketetapan syari'at.²¹

B. Kitab as-Siyāsah asy-Syar'iyyah fi Iṣlāh ar-Rā'i wa ar-Rā'iyyah

Berbicara karya-karya kitab atau buku pada periode pertama banyak istilah yang digunakan di antaranya *as-Siyāsah asy-Syar'iyyah*, Ibnu Taimiyah dalam bukunya, *as-Siyāsah asy-Syar'iyyah fi Iṣlāh ar-Rā'i wa ar-Rā'iyyah*.²² Kemudian muridnya, Ibnu Qayyim al-Jauziyah salah satu judul bukunya, *at-Turūq al-Hukmiyyah fi as-Siyāsah asy-Syar'iyyah*.²³ Selain kedua pengarang tersebut telah muncul buku dengan konten serupa juga menggunakan judul *al-Aḥkām as-Sulṭāniyyah* karangan Al-Mawardi²⁴ serta *al-Aḥkām as-Sulṭāniyyah* karya Abu Ya'la.²⁵

²¹ Juan E. Campo, *Encyclopedia of Islam*, (New York: Facts on File, 2009), h. 101.

²² Penulis menggunakan kitab *As-Siyāsah asy-Syar'iyyah fi Iṣlāh ar-Rā'i wa ar-Rā'iyyah* li Syekh al-Islam Ibn Taimiyyah, *Min Matbu'at Wuzārah asy-Syu'un al-Islāmiyyah wa al-Auqāf wa ad-Da'wah wa al-Irsyād*, (Riyad: 1419 H).

²³ Judul ini disebutkan oleh Adnan Qohar dan Anshoruddin yang telah menterjemahkan buku ini ke dalam Bahasa Indonesia dengan judul: *Hukum Acara Peradilan Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar), cet. 2, 2007.

²⁴ Al-Mawardi, *Al-ahkām as-sulṭāniyyah* disunting oleh Ahmad Jad, (Kairo: Dar al-Hadits), cet. 1, 2006. Dalam teks, pengarang memberi nama bukunya ini dengan: *Al-ahkām as-sulṭāniyyah wa al-Wilayat ad-Diniyyah*. Tetapi dalam naskah yang dicetak, judulnya menjadi lebih ringkas, mungkin karena judul ini sudah cukup populer, sehingga tiak perlu ditulis lengkap seperti yang diberikan oleh pengarangnya.

²⁵ Abu Ya'la, *Al-ahkām as-sulṭāniyyah* disunting oleh Mahmud Hasan, (Beirut: Dar al-Fikr), cet. 1, 1994.

Buku-buku dengan judul *as-Siyāsah asy-Syar'iiyyah* di Indonesia lebih populer disebut dengan istilah Fikih *Siyāsah*. Misalkan saja buku yang dikarang oleh Djazuli, *Fiqh Siyāsah: Implementasi Kemaslahatan Umat dalam Rambu-rambu Syariah*. Dia menyamakan penyebutan *as-Siyāsah asy-Syar'iiyyah* sama dengan *fiqh Siyāsah* tidak menyebutkan kenapa dan tidak ada pertimbangan apapun.²⁶ Contoh lain, judul buku, *Fiqh Siyāsah: Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam* karya M. Iqbal.²⁷

Buku-buku *as-Siyāsah* yang diterbitkan oleh para sarjana sebelumnya (sebelum abad ke-20) biasanya tidak membahas makna sehubungan dengan definisi. Biasanya, mereka memulai esai mereka dengan penjelasan sistematis, tetapi pembahasan sistematis ini tidak ada di beberapa buku teks. Mereka membahas materi secara langsung, dari awal sampai akhir, bab demi bab. Oleh karena itu, jika ada yang ingin menyikapi makna atau cakupan materi *as-Siyāsah asy-Syar'iiyyah*, maka ia harus memperhatikan isi dan perdebatan dalam kitab-kitab yang berbeda tersebut.

Ada banyak arti untuk menjelaskan maksud dan makna lafaz *siyāsah*, antara lain mengendalikan (at-tadbīr), peduli (ar-ri'āyah), peduli (al-i'lāh) atau mendidik dan mengajar (at-ta'dīb). Sedangkan *as-Siyāsah asy-Syar'iiyyah* juga secara teoritis merupakan kata yang tidak memiliki definisi yang tepat. Menurut al-'Utaibi, ia mengklaim bahwa kata *as-Siyāsah asy-Syar'iiyyah* digunakan dalam dua pengertian utama setelah mengeksplorasi penggunaannya dalam ranah pemikiran Islam. Pertama, makna yang mengedepankan dimensi moral masyarakat, kedua, mengedepankan hukum disertai regulasinya, akhirnya menjadi perdebatan fikih. Pada aspek kedua, menurutnya, kata *as-Siyāsah asy-Syar'iiyyah* penggunaannya bisa menjadi empat.²⁸

Pertama secara kasar sejalan dengan tafsir *al-Ahkām as-Sultāniyyah*; Dalam konteks ini, *as-Siyāsah asy-Syar'iiyyah* mencakup

²⁶ Djazuli, *Fiqh Siyāsah: Implementasi Kemaslahatan Umat dalam Rambu-rambu Syari'ah*, (Jakarta: Kencana), cet. 3, 2007, h. 28.

²⁷ Muhammad Iqbal, *Fiqh Siyāsah: Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*, (Jakarta: Gaya Media Pratama), cet. 2, 2007, h. 12.

²⁸ Al-Ta'liq 'ala *As-Siyāsah* ..., h. 5 dst.

semua pembahasan dalam pengertian umum membahas kewajiban kepala pemerintahan bagi kesejahteraan masyarakat. Misi makna pertama membahas tentang bagaimana memilih kepala negara, kualifikasinya, kewenangan dan tanggung jawabnya di segala bidang demi memakmurkan masyarakat dan bagaimana cara mempertahankan bangsa. Ini mensyaratkan tugas dan tanggung jawab rakyat terhadap khalifah. Dalam arti terbatas, tafsir kedua ini sejalan dengan makna *al-Ahkām as-Sultāniyyah*, yang hanya mengkaji timbal balik hubungan serta kewajiban antara rakyat dengan kepala negara. Berarti persoalan tentang bagaimana memilih presiden serta permasalahan peperangan tidak termasuk di dalamnya. Pengertian selanjutnya hanya fokus kepada pertanggungjawaban Kepala Negara dalam penegakkan keadilan atau memaksakan dan mengkoordinasikan hukum pada batasan tertentu. Sedangkan yang keempat adalah ketentuan fiqh pada persoalan yang tidak memiliki naṣ tertentu serta fikih yang bisa mengakomodir perubahan disebabkan perubahan ‘illat.²⁹

A. Wahab Khalaf mengatakan: *as-Siyāsah asy-Syar’iyyah* adalah pengelolaan urusan umum dengan terwujudnya keuntungan dengan menolak mudarat tanpa melebihi kadar yang ditetapkan syari’at dan prinsipnya, walau berseberangan pendapat dengan para ulama mujtahid.³⁰

Ada beberapa isi buku dalam judulnya memakai sebutan *al-Ahkām as-Sultāniyyah* atau *as-Siyāsah asy-Syar’iyyah*. Al-Mawardi membagi bukunya menjadi dua puluh³¹ bab:³² Kemudian kitab

²⁹ Ibid.

³⁰ Djazuli, *Fiqh Siyāsah*: ..., h. 28. Lihat juga Nasrun Haroen, ‘*Siyāsah syar’iyyah*’, dalam Azyumardi Azra (ed) *Ensiklopedi Islam*, jilid 6, IchtiarBaru Van Hoeve, Jakarta, 2005, hlm. 225.

³¹ (1) *Fi ‘Aqd al-Imāmah* (tentang pemilihan imam/kepala negara); (2) *Fi Taqlīd al-Wazārah* (tentang pengangkatan/penunjukan menteri); (3) *Fi Taqlīd al-Imārah ‘ala al-Bilād* (tentang pengangkatan/penunjukan kepala daerah); (4) *Fi Taqlīd al-Imārah ‘ala al-Jihād* (tentang pengangkatan panglima perang); (5) *Fi al-Wilāyah ‘ala al-Masālih* (tentang petugas keamanan negara dan kewenangannya); (6) *Fi Wilāyah al-Qadā’* (tentang hakim/petugas pengadilan umum dan kewenangannya); (7) *Fi Wilāyah al-Mazālim* (tentang hakim/petugas pengadilan tata usaha negara dan pengadilan Hak Asasi Manusia); (8) *Fi Wilāyah an-Niqābah ‘ala Zāwi al-Ansāb* (tentang petugas pencatat silsilah naṣab, sejenis kantor pencatatan sipil); (9) *Fi al-Wilāyah ‘ala Imāmah as-Salawāt* (tentang imam shalat berjamaah/imam masjid dan kewenangannya); (10) *Fi al-Wilāyah ‘ala al-Hajj* (tentang petugas pemimpin/pelaksana ibadah haji dan kewenangannya); (11) *Fi Wilāyah as-Sadaqāt*

tersebut diringkas oleh Muhammad Iqbal, dengan mengatakan: “Ruang lingkup kajian fikih *Siyāsah* menurut Al-Mawardi meliputi kebijaksanaan mengenai aturan undang-undang (*Siyāsah dustūriyyah*), tentang keuangan (*Siyāsah māliyah*), pengadilan (*Siyāsah qaḍā’iyah*), sistem perang (*Siyāsah ḥarbiyah*), serta pengadministrasian negara (*Siyāsah idāriyah*).³³ Ia tidak mengatakan apakah keempat rangkuman tertulis dalam kitab *al-Ahkām as-Sultāniyyah* atau dalam kitab al-Mawardi lainnya. Jika hal ini dilakukan berdasarkan kitab *al-Ahkām as-Sultāniyyah*, diduga kuat bahwa kata-kata yang sama dengan *al-Ahkām as-Sultāniyyah*, *as-Siyāsah asy-Syar’iyyah* adalah fikih *as-Siyāsah*, karena ia menyebut materi buku sebagai ruang lingkup kajian fiqh, dengan *Siyāsah*. Begitu pula dengan argumentasi atas kebijakan negara, yang akhirnya bisa disebut dengan politik, tampaknya perlu dipertimbangkan.

Abu Ya’la tidak menerangkan tentang isi pembagian bukunya.³⁴ Pembukaan singkat ditulis olehnya, Ia menjelaskan bahwa ia mengarang kitab *Imāmah*. Ia sedang membuat buku terpisah berkenaan subjek ini, lebih ringkas dibanding buku pertama dalam hal definisi, tetapi lebih luas dari segi substansinya daripada buku sebelumnya. Daftar isi ditemukan di belakang novel, yang diklaim penulis disusun oleh penerbit, karena buku-buku lama biasanya tidak memiliki daftar isi. Biasanya, mereka mendiskusikan skema di kata pengantar alih-alih daftar isi. Secara umum, editor menyusun daftar isi dan indeks yang terdapat dalam buku-buku

(tentang petugas pengelola zakat dan kewenangannya); (12) *Fi Qasm al-Fay’ wa al-Ganimah* (tentang pembagian harta rampasan perang); (13) *Fi Wad’ al-Jizyah wa al-Kharaj* (tentang penetapan pajak atas orang bukan Islam dan pajak atas tanah); (14) *Fi mā Takhtaliḥ Ahkāmuh min al-Bilād* (tentang daerah khusus, Tanah Haram, daerah Hijaz dan daerah lainnya); (15) *Fi lhyā’ al-Mawāt wa Istikhrāj al-Miyāh* (tentang pembukaan lahan baru dan penguasaan air); (16) *Fi al-Himā wa al-Arfāq* (tentang ruang publik dan tata ruang); (17) *Fi Ahkām al-Iqā’* (tentang tuan tanah/penguasaan tanah pertanian); (18) *Fi waḍ’i ad-Diwān wa Ḍikr Ahkāmih* (tentang petugas/pegawai pemerintah serta hak dan kewenangannya); (19) *Fi Ahkām al-Jarā’im* (tentang penanggulangan kejahatan); (20) *Fi Ahkām al-Ḥisbah* (tentang perlindungan, keamanan dan ketertiban masyarakat)

³² Al-Mawardi, *Al-Ahkām ...*, *Ibid*, h. 13.

³³ Muhammad Iqbal, *Fiqh Siyāsah*, *Ibid*, h. 13.

³⁴ Abu Ya’la, *Al-Ahkām...*, *Ibid*, h. 23 dan 348.

lama. Bahkan di beberapa buku, mereka dibagi menjadi beberapa bab dan bab oleh editornya dan diberi judul.

Ibn Taimiyyah membagi bukunya menjadi dua bagian utama³⁵, berbeda dengan kedua kitab di atas.³⁶

Ibn Qayim al-Jauzi sebagaimana yang telah disebutkan di atas. Buku ini memuat fakta dan prosedur membuktikan dalam sidang yang berlangsung di hadapan hakim, baik sumpah, keterangan, pengakuan, tulisan, tanda, dan cara penyelidikan. Termasuk dalam kategori ketiga ini adalah buku Abu Yusuf al-Kharāj, yang memuat ringkasan keuangan negara para ulama. Buku peradilan (hukum acara dan kewenangan hakim) juga termasuk dalam kategori ini, namun tidak menggunakan kata *as-Siyāsah asy-Syar'iyyah* oleh para ulama.

Adapun pengertian keempat, yang ditulis dalam teks khusus, tidak ditemukan. Namun, beberapa kitab menyebutkan bahwa dalam hal-hal yang tidak secara eksplisit disebutkan dalam Al-Qur'an atau as-Sunnah, tetapi diperlukan oleh masyarakat, berdasarkan pertimbangan untung, kepala pemerintahan (khalifah) memiliki kewenangan untuk membuat atau memutuskan. hukum. Misalnya,

³⁵ *Al-Bāb al-Awwal: Adā' al-Amanāt* (bagian pertama tentang penunaian tanggung jawab), yang dibagi menjadi dua bab: (1) *Al-wilāyat* (pemerintahan) yang beliau bagi lagi menjadi empat pasal. Sedang bab yang satu lagi (2) *Al-Amwāl* (tentang harta kekayaan Negara) beliau bagi menjadi enam pasal. Bagian kedua: *al-Bāb as-Sāni: Al-Aḥkām* (bagian kedua tentang penegakan hukum), beliau bagi menjadi dua bab juga yaitu: (1) *ḥudūd Allah* (penegakan hukum yang berhubungan dengan hak Allah/hukum pidana *ḥudūd*) yang dibagi menjadi sembilan pasal, dan bab yang kedua *Huqūq an-Nās* (penegakan hukum yang berhubungan dengan hak manusia) yang beliau bagi menjadi enam pasal. Buku ini dianggap mewakili definisi yang kedua, yang hanya membahas kewenangan dan tanggung jawab kepala negara terhadap rakyat di bidang harta kekayaan dan mewujudkan kesejahteraan di satu pihak, serta tanggung jawab penegakan hukum dan pemerataan keadilan di pihak yang lain.

³⁶ Dalam Kata Pengantar edisi yang di-*ta'liq* oleh Al-'Uṣāimin, disebutkan bahwa buku tersebut disusun oleh Ibnu Taimiyyah atas permintaan al-Amir al-Kabīr Qis al-Manshuri, ketika dia berkunjung ke Gazah dan bertemu dengan Ibnu Taimiyyah. Beliau meminta agar Ibnu Taimiyyah menulis sebuah buku yang akan dia gunakan sebagai pegangan dalam menjalankan tugas untuk memakmurkan dan melindungi masyarakat. Untuk memenuhi permintaan tersebut Ibnu Taimiyyah menuliskan nasehat-nasehatnya yang kemudian terkenal sebagai buku *al-Siyāsah al-Syar'iyyah*. Dalam catatan tersebut disebutkan bahwa Ibnu Taimiyyah mendiktekan kitabnya hanya dalam satu malam dan selesai sebelum waktu shalat Subuh masuk. Daftar isi dalam buku yang beliau sunting ini ditulis secara kurang teliti, sehingga pengorganisasiannya terasa tidak runtut. Untuk itu daftar isi yang dikutip di atas, penulis kutip dari edisi yang lain, *as-Siyāsah asy-Syar'iyyah fi Islāh ar-Rā'i wa ar-Rā'iyyah*, yang disunting oleh Muhammad Ibrahim al-Banna dan Muhammad Ahmad 'Asyur, Al-Sya'b, Kairo, 1971.

berkaitan dengan *ta'zir*, tentang bagaimana penetapan jumlah hukuman demi kemaslahatan bersama.

Fikih *Siyāsah* menurut Hasbi dibagi delapan bagian disesuaikan dengan buku yang dikarang ulama-ulama nusantara: *Siyāsah dustūriyyah*/ pembuatan hukum, *Siyāsah tasyri'iyah*/ kebijakan hukum, *Siyāsah qadā'iyah*/ peradilan, *Siyāsah māliyah*/ekonomi, *Siyāsah idāriyah*/administrasi, *Siyāsah kharijiah*/ hubungan luar negeri, *Siyāsah tanfidiyah*/penegakan hukum, *Siyāsah Harbiyah*/perang.³⁷

Dikarenakan jangkauan *as-Siyāsah asy-Syar'iyah* relatif sangat luas dan tampaknya memiliki makna yang kurang pas, Djazuli memberikan batasan pembahasan pada ditulisnya kitab hanya tiga permasalahan: *Siyāsah dustūriyyah*, aturan antar masyarakat dan lembaga. *Siyāsah dauliyyah*, aturan antar warga masyarakat dengan lembaga negara kemudian bangsa dengan warga bangsa serta lembaga bangsa lain; dan *Siyāsah māliyyah*, peraturan mengelola penghasilan serta pembelanjaan negara.³⁸ Demikian pula, Muhammad Iqbal membatasi isi bukunya pada tiga pokok bahasan, namun dengan definisi yang berbeda dari Djazuli: Regulasi politik, supremasi hukum melalui badan legislatif, peradilan melalui pengadilan dan eksekutif pemerintah. Politik luar negeri, interaksi warga sipil Muslim dan non-Muslim dari berbagai bangsa dan hubungan diplomatik internasional. Politik ekonomi, pendapatan dan pengeluaran negara, perdagangan, hak publik, pajak dan perbankan.³⁹

Ada empat hal yang perlu diingat dari ringkasan di atas. Pertama, persamaan *fiqh Siyāsah* dengan *as-Siyāsah asy-Syar'iyah*; kedua mempunyai isi sangat komplek; ketiga; negara memiliki kewenangan merumuskan hukum, keempat; adalah kemiripan antara kepala negara dan kepala negara. Nampaknya para sarjana membandingkan kata-kata tersebut, kemudian akhirnya memilih penggunaan *Siyāsah fiqh* daripada *as-Siyāsah asy-Syar'iyah*. Kata

³⁷ Muhammad Iqbal, *Fiqh Siyāsah ...*, *Ibid*, h. 13.

³⁸ Djazuli, *Fiqh Siyāsah: ...*, *Ibid*, h. 31.

³⁹ Muhammad Iqbal, *Fiqh Siyāsah ...*, *Ibid*, h. 13.

yang banyak digunakan dalam kitab-kitab berbahasa Arab adalah *as-Siyāsah asy-Syar’iyyah*, isi terbitan maupun judul.

Walau, ada beberapa judul buku menggunakan selain *as-Siyāsah asy-Syar’iyyah*, misal *al-Ahkām as-Sultāniyyah* atau judul lain seperti Kitab *al-Kharāj* yang membahas masalah ini. Indonesia dengan beberapa kitabnya cenderung ke makna hukum dan politik sejauh menyangkut sifat dan bidang isinya. Sedangkan kitab dengan bahasa Arab cenderung kepada bidang hukum saja. Undang-undang dengan tidak adanya dalil secara khusus, dalam penegakannya diperlukan intervensi negara, misal; pemilihan presiden, peperangan, *kharāj* dan *‘usyūr*/pajak, akta lahir, pernikahan dan kematian penduduk. Undang-undang diperdebatkan secara khusus cukup sederhana, tetapi implementasinya melibatkan intervensi pemerintah (negara bagian, peradilan, pengadilan), karena individu (individu biasa) tidak diizinkan untuk melakukannya, atau (c) amandemen hukum fikih yang ada (yang merupakan produk ijtihad para ulama).

Mungkin ruang lingkup hanya akan mencakup politik hukum jika diterapkan pada politik; itu tidak akan mencakup ilmu politik secara umum. Muncul pertanyaan kajian penting *as-Siyāsah asy-Syar’iyyah* harus terjadi sekarang, sejalan dengan pemikiran tersebut mengenai batas kewenangan dalam menentukan tindakan kriminal, apakah keberadaannya merupakan asusila pribadi yang bisa berakibat terhadap terganggunya ketertiban umum serta menimbulkan kerugian orang lain, sudah cukup dijadikan dasar dalam menentukan tindakan kriminal atau mengharuskan adanya dua perbuatan atau lebih.

Berdasarkan definisi di atas, mungkin terdapat materi dalam pembahasan *as-Siyāsah asy-Syar’iyyah* pada pembahasan fiqh yang akan ditemukan kembali, namun perspektifnya berbeda. Jika fiqh melihatnya dari sudut pandang individu, maka *as-Siyāsah asy-Syar’iyyah* dengan sudut pandang kewenangan pemerintah. Dengan

kata lain, fiqh lebih menekankan pada hukum *taklīfi*-nya, sedangkan hukum *wadī*-nya lebih ditekankan oleh *as-Siyāsah asy-Syar'iiyyah*.⁴⁰

Berkenaan dengan kepala pemerintahan, kata yang relatif beragam digunakan dalam teks yang berbeda, ada yang menyebutnya khalifah, *al-Imāmah* sering dimaknakan dengan *ulil amr*, kemudian ini merupakan kajian dan diskusi dalam bidang *Siyāsah Syar'iiyyah*.

Namun perlu dicatat, bahwa ulama cenderung tidak berbicara tentang negara di masa lalu, karena seluruh negara Islam hanya satu yaitu *dār al-Islām*, *dār as-salām* sedangkan bangsa asing atau non-muslim dikenal sebagai *dār al-harb*, *dār al-kufr*. Dikarenakan semua bangsa dianggap satu, sepertinya debat tentang negara tidak dianggap penting, dan oleh karena itu debat diadakan pada kepala pemerintahan atau kepala negara, serta pemilihan dan pemilihannya. peran dan otoritas. Dengan alasan ini, di wilayah Islam, kepala pemerintahan hanya seorang. Khalifah hanya menjadi simbol dalam perjalanan waktu karena orang lain telah mengambil alih kekuasaannya sebagai Kepala Pemerintahan. Kehadiran Khalifah sebagai ikon, bagaimanapun dipertahankan. Oleh karenanya, kekhalifahan pada umumnya hanya satu individu dalam sejarah. Meskipun sultan sering ditanggung secara relatif bersamaan oleh lebih dari satu orang, karena mereka memerintah di daerah yang berbeda.

Ibnu Taimiyah menggunakan ayat 58 dan 59 surah an-Nisā sebagai dasar pembahasannya tentang *as-Siyāsah asy-Syar'iiyyah*. Ia menggunakan ayat 58 sebagai argumen tentang tugas khalifah atau pemimpin kepala pemerintahan sedangkan ayat 59 merupakan argumen tentang tugas kependudukan. Kedua ayat ini merupakan dalil, menurut Ibnu Taimiyah, tentang hakikat hak dan tanggung jawab bersama antara masyarakat (warga) dan pemerintahan serta kewajiban melaksanakan pemilihan kepala negara. Selain itu, Ibnu Taimiyah menyimpulkan berdasarkan ayat ini bahwa umat Islam

⁴⁰ Fikih akan melihatnya dari perspektif apakah perbuatan itu akan berpahala atau berdosa (walaupun unsur sah dan tidak sahnya tetap penting). Sebaliknya *as-Siyāsah asy-Syar'iiyyah* akan melihatnya, apakah perbuatan itu akan menyebabkan adanya peralihan hak milik, akan menyebabkan adanya penjatuhan hukuman, akan menimbulkan kewajiban atau sebaliknya akan menimbulkan hak (walaupun pahala dan dosanya tetap penting).

harus memiliki seorang pemimpin demi berjalannya syari'at dan melindungi umat Islam.

Dalam menyikapi topik khalifah, kitab *as-Siyāsah asy-Syar'iyyah* secara umum menitikberatkan pada sistem pengangkatan dan legalitas, kewenangan yang dimilikinya, dan kemudian rakyat mempunyai kewajiban untuk taat terhadap pemerintahan. Semua ulama menyetujui tugas untuk memilih (mengangkat) khalifah untuk memimpin umat Islam atas pemerintahan. Para ulama fiqh jumhur menganggap kewajiban ini berdasarkan aturan syara' (ijmā), sedangkan ulama mu'tazilah lebih suka menganggapnya hanya berdasarkan pembenaran dan keuntungan.

Pengarang buku *as-Siyāsah asy-Syar'iyyah*, berdasarkan pengalaman Sahabat, mengklaim bahwa seseorang akan memegang posisi dengan salah satu dari tiga cara: (a) karena pilihan (langsung dibait), (b) khalifah terdahulu menunjuk, (c) pengangkatan dilakukan *ahl al-halli wa al-'Aqd*. Kehadiran seorang diktator yang merebut kekuasaan dengan cara agresi (waliyul amri bi asy-shaukah) diakui oleh beberapa kitab.

Ada empat cara untuk mencapai pangkat khalifah dalam praktiknya, Jumhur mengatakan, bagaimanapun sistem memilih dan mengangkatnya, ketika rakyat telah melakukannya, kekuasaan Khalifah baru dianggap sah (mengikat, efisien, wajib ditaati). Oleh karenanya, seorang pemimpin yang memberontak terhadap kekuasaan sering melakukan penekanan terhadap rakyat demi kepentingan pribadi. Baiat merupakan pernyataan sikap individu untuk mematuhi orang yang dijanjikan. Dengan dalih mencegah anarki dan pertumpahan darah yang lebih besar, warga (yang telah mengambil baiat) harus mematuhi khalifah yang diambilnya (meskipun khalifah merebut kekuasaan secara ilegal).⁴¹

Lebih lantang dan tegas, beberapa ulama menyatakan bahwa orang-orang (Muslim) wajib mematuhi pemimpin yang sedang berkuasa, namun jika dia diperintahkan untuk melakukan perbuatan jelek. Artinya, jika khalifah memerintahkannya untuk melakukan kefasikan, diperbolehkan untuk tidak setia dan melanggar

⁴¹ Ahmad Jad, dalam *Al-Mawardi, Al-Aḥkām ...*, *Ibid*, h. 24.

perintahnya. Seorang Muslim harus mematuhi imam yang bertanggung jawab di seluruh negara bagian. Jadi jika ada Imam yang membatasi aktivitas seseorang, merampas hartanya, melecehkannya, khalifah ālam harus tetap ditaati oleh orang tersebut.⁴²

Ibnu Taimiyah menyampaikan bahwa tanggung jawab untuk mematuhi individu yang berkuasa (khalifah), sebagai indikasi bahwa karena ia harus memberikan nasehat kepada penguasa itu, seseorang tidak boleh menjauh atau memberontak melawan seorang penguasa. Setelah itu dia mengutip perkataan Imam Ahmad, jika shalat kita berhasil maka sultan terlebih dahulu akan shalat.⁴³

Pandangan Ibnu Taimiyah jika diukur dengan pendapat ulama kontemporer mungkin terdengar kasar bahkan asing, sebenarnya sejalan dengan pandangan ulama Sunni, bahwa masyarakat didorong untuk merangkul realitas dan tidak memberontak terhadap khalifah saat ini.⁴⁴ Pandangan Ibnu Taimiyah lainnya nampaknya tidak biasa, dikarenakan ia merupakan penolak pernyataan ulama yang menyimpang dari Nabi. Dalam postingan lainnya, ia mengemukakan bahwa jika Nabi memberikan izin untuk itu, maka masyarakat harus diberi hak untuk memilih dan tampil beda dalam menjalankan ibadah. Ia juga menentang para mujtahid karena dianggap bid'ah, termasuk pernyataan tanpa berargumen tidak dapat dibenarkan dengan metodologis. Mungkin ia mengutarakan dikarenakan kekacauan pada saat itu dikarenakan banyaknya teror yang disebarkan, serta perselisihan dalam memperebutkan kekuasaan tak ada habisnya, kemudian menjadi lebih parah dengan datangnya serangan tentara Mongol secara brutal membunuh dan menhanguskan penduduk.

⁴² Utsaimin dalam Ibnu Taimiyyah, *as-Siyāsah ...*, *Ibid*, h. 449.

⁴³ Ibnu Taimiyyah, *As-Siyāsah ...*, *Ibid*, h. 449.

⁴⁴ Dalam sejarah, ketika terjadi pemberontakan Mu'awiyah atas 'Khalifah 'Ali, sebagai ekor dari pembunuhan Khalifah Usman oleh para pemberontak, yang berujung dengan peperangan dan perdamaian antara Mu'awiyah dengan Khalifah 'Ali, tipu muslihat utusan Mu'awiyah dalam perdamaian, setelah itu perpecahan pengikut 'Ali dan perebutan kekuasaan oleh Mu'awiyah atas 'Ali, lantas penyerahan kekuasaan oleh Hasan sebagai pengganti 'Ali kepada Mu'awiyah, ada kecenderungan di kalangan jumah untuk menerima dan mengakui khalifah yang secara de facto berkuasa, tanpa mempertimbangan cara dia memperoleh kekuasaan tersebut. Kecenderungan ini terus berlanjut dan inilah yang kelihatannya diikuti oleh Ibnu Taimiyyah.

Jika kita kembali ke Al-Qur'an, maka ayat Surat an-Nisā tentang *ulil amr* yang dikutip di atas adalah ayat yang menyuruh orang untuk mengikuti kepala suku. Tetapi definisi ini tidak dipahami oleh semua ulama sebagai khalifah, imam atau raja. Mereka menyediakan istilah ini dengan variasi arti yang cukup besar. Beberapa ulama menganggap *ulil amr* lebih mirip dengan khalifah atau imam daripada *ahl al-halli wa al-'Aqd*. Kata tersebut merupakan deskripsi kata yang termasuk ulama dan penguasa, kata Imam Nawawi. Dengan tanggung jawab memilih khalifah atau imam, Imam al-Bagdadi menemukannya *ahl al-ijtihād*. Muhammad Abduh menyatakan, individu yang dapat menyelesaikan persoalan serta tajam dalam penelitian. Mahmud Syaltut; ahli yang dianggap oleh publik memiliki kemampuan sempurna dalam mencari solusi masyarakat serta respon pada kesejahteraan.

Setiap dari diri kita akan mendapat jawaban jika mempelajari kitab tafsir, ilmu kalam, fiqh serta kitab *as-Siyāsah asy-Syar'iyah*. Oleh karena itu, ketaatan kepada Allah berarti menaati perintah serta petunjuk dalam Al-Qur'an. Selama dia masih hidup, setia kepada Rasulullah berarti menaatinya. Ketaatan diartikan sebagai ketaatan pada sunnahnya yang memenuhi kriteria setelah meninggal. Jadi perintah untuk kembali kepada Allah dan Nabi setelah Nabi wafat, karena ada perbedaan pendapat, dimaknai sebagai ajakan agar berpegang kepada Al-Qur'an dan as-Sunnah. Sementara itu, *ulil amr* yang relatif sangat luas diberikan interpretasi, yang dapat disaring jadi dua: khalifah (kepala negara) atau *ahl al-halli wa al-'Aqd* (pemilik hak memilih khalifah).

Makna khalifah tidak terbatas pada kepala negara dan pemerintahan, namun bisa meliputi menteri dan gubernur dan setreusnya kebawah. Sedangkan *ahl al-halli wa al-'Aqd* memiliki pengertian sangat fariatif mulai dari ulama, penguasa, pedagang, pejabat, politikus, dan sebagainya, menurut para ulama di masa lalu, *ulil amr* dimaknai dengan khalifah juga bisa dipahami dengan individu yang digambarkan dengan *ahl al-halli wa al-'Aqd*, sehingga mereka mempunyai otoritas yang relatif absolut ketika mereka dipilih, tidak dibatasi oleh aturan apa pun tetapi jantung. Hati nurani dan ketaatan Allah dan Rasulullah.

Pada umumnya semua orang (penduduk) di negara itu patuh terhadap hukum yang ditetapkan bersama yaitu sebuah peraturan negara dengan sebutan Undang-undang, mematuhi merupakan kehidupan bernegara yang sebenarnya. Konstitusi harus ditaati oleh kepala negara dan kepala pemerintahan agar dianggap sah dan disetujui. Dia dianggap batal jika dia melanggar konstitusi dan harus pergi (mundur) atau diganti dengan paksa.

RELEVANSI PEMIKIRAN POLITIK HUKUM IBNU TAIMIYAH DALAM PEMBENTUKAN UNDANG-UNDANG PERKAWINANDI INDONESIA

A. Pemikiran Politik Hukum Ibnu Taimiyah

1. *Maqāṣid asy-Syari'ah*

Benarkah *maqāṣid* merupakan hasil olah pikir ahli *ta'wil* yang didasarkan pada *manhaj* filsafat Yunani dengan pola pikir tekstual yaitu *dāhir* teks di segala bidang keagamaan? Kelompok tersebut biasa dinamakan tekstualis-literalis. Misalnya Ibnu Taimiyah, dengan argumen posisi akal di bawah dibanding dengan *naql* (*naṣ*), bidang hukum, peribadahan dan social bahkan akidah wajib didasarkan *nusūṣ*.

Maqāṣid asy-syari'ah bukanlah 'illat yang dirujuk oleh para pendukung fikih dan dijelaskan oleh "keberadaan yang jelas dan sah".¹ 'Illat itu sepadan disisi hukum, namun bukan tujuan hukum.² Sejarah menggambarkan tentang perbedaan antar ulama berkaitan hukum Tuhan apakah berdasar 'illat atau tidak.

¹ Yusuf al-Qardawi, *Dirāsāt fī Fiqh Maqāṣid asy-Syari'ah* (Baina al- Maqāṣid al-Kulliyat wa an-Nusūs al-Juz'iyyat), terjemah : Arif Munandar Riswanto, *Fiqh Maqāṣid Syari'ah* (Moderasi Islam antara Aliran Tekstual dan Aliran Liberal), (Jakarta : Pustaka al-kautsar, 2007), h. 18

² Misalnya: *Illat Rukhṣah* (alasan adanya keringan) ketika *safar*, baik dalam bentuk *jama'-qaṣar* dalam shalat atau berbuka ketika puasa ramadhan. *Illat* dalam *rukḥṣah* tersebut adalah *safar*, bukan kesusahan yang dirasakan oleh seorang *musafir* didalam perjalanannya. Karena yang terakhir adalah *maqāṣid asy-syari'ah* di balik *rukḥṣah*, bukan *illat*.

Ibnu Taimiyah dalam memandang *al-maqāṣid asy-syari'ah*, peranan akal dalam ijihad tidak diperbolehkan dan harus tunduk kepada *naṣ*. Sebagaiman tertuang dalam *Dar-u Ta'arud al-'Aql wa an-Naql* –penolakan terhadap mempertentangkan akal dengan *naṣ*-. Ada karya lain tentang peran akal yaitu kitab *ar-Rad 'ala al-Mantiqiyyin*, yang akhirnya menolak *qiyās*, karena dianggap sebagai salah satu produk filsafat.

Kemunculan Ibnu Taimiyah ketika berbicara tentang syari'ah, Ibnu Taimiyah selalu menyebutkan hikmah dan *al-maqāṣid asy-syari'ah*. Ibnu Taimiyah juga membahas *masalih syari'ah*. Karyanya *al-Fatawa*³ :

أَنَّ الشَّرِيعَةَ جَاءَتْ بِتَحْصِيلِ الْمَصَالِحِ وَتَكْمِيلِهَا وَتَعْطِيلِ الْمَفَاسِدِ وَتَقْلِيلِهَا.

Menurut Ibnu Taimiyah: "Bahwa syari'ah hadir untuk meraih *maṣlaḥat* dan menyempurnakanya serta menggugurkan *mafsadat* dan meminimalkannya".

Maṣlaḥat harus dijadikan sebuah pilihan apabila dalam penentuan terjadi perselisihan dan selalu mengupayakan pencegahan agar *mafsadat* tidak terjadi walau sangat kecil. Beberapa contoh tentang aplikasi dari *maqāṣid* Ibnu Taimiyah bisa ditemukan pada kajian dalam bidang administrasi negara, peradilan dan pengawasan. Bahwa tujuan dari kekuasaan adalah mengetahui di mana posisi agama dan kalimat Tuhan sebagai yang tertinggi hal inilah tujuan Tuhan menciptakan kemudian menurunkan al-Kitab dan mengutus para Rasul. Di sisi lain, bahwa keberagaman dalam masyarakat harus selalu diperbaiki tidak boleh diabaikan sehingga lalai dan dapat menimbulkan kerugian yang akhirnya kenikmatan yang telah Tuhan berikan tidak bisa dimanfaatkan, inilah salah satu perkataan Ibnu Taimiyah tentang *al-maqsud al-wājib* dari sisi *al-wilayat*. Pendapat tersebut telah menginspirasi muridnya, Ibnu al-Qayyim dan asy-Syatibi.

Buah pikir Ibnu Taimiyah tentang penolakan logika dan *qiyās* lahir dan muncul dari akibat adanya politik dinasti Mamalik dan Kesultanan Baybars juga hasil dari adanya penyerangan Mongol

³ Ibnu Taimiyah, *Majmu' al-Fatawa*, Ibid, h. 20/48

Abbasiyyah. Ulama dan pemikir serta tarekat sufi seperti 'Izz Ibn Abdi Salam, an-Nawawi, Ibn Rusyd oleh Ibnu Taimiyah dianggap menjadi sebab kemunduran Islam, namun yang terjadi adalah sebaliknya bahwa merekalah yang aktif menentang imperialisme Mongol-Tartar juga menentang tentara Salib.

Kitab yang ditulis Ibnu Taimiyah dalam bui Qazan memuat materi politik dan pemerintahan. Kitab tersebut berisi pikiran-pikiran Ibnu Taimiyah tentang akal dan *naş*, di antara isi kitab adalah, Pertama, Ibnu Taimiyah menyatakan bahwa justifikasi akal tidak digunakan seluruhnya dalam menentukan hukum, sehingga justifikasi tidak dapat ditentang oleh *nusūs* dalam pemikirannya. Dasar pemikiran ini akan berpengaruh signifikan pada mazhab agama yang diterima secara luas oleh kalangan Wahabiyah. Kedua, Ibnu Taimiyah tidak dipimpin oleh satupun pandangan mazhab, menurutnya ulama-ulama yang ada di mazhab hanya merupakan manusia yang terkait fitrah serta pemikiran. Selanjutnya, premis ini akan menjadi landasan bagi penganutnya untuk menggabungkan pandangan para ulama mazhab dan pada akhirnya justru merendahkan hakikat empiris yang merupakan akar dari agama. Ketiga, Ibnu Taimiyah berpendapat hanya Al-Qur'an serta as-Sunnah yang syari'at. Pengertian Sunnah olehnya berarti bahwa Allah menurunkan seluruh syari'at dan Nabi menjelaskan dengan para sahabat secara keseluruhan sebagai penerima ajaran pertamanya Nabi. Alasan inilah kemudian menjadi asal mula menolak semua jenis *qiyās* kemudian menerima hanya satu *ijma* yakni *ijma'* dari sahabat. Faktanya, banyak masalah baru dalam masyarakat dalam perkembangannya, seiring dengan perkembangan zaman, yang membutuhkan analisis dengan mengikuti metodologi pemikiran para sarjana sebelumnya. Premis ini dianggap oleh Ibn Taimiyah untuk menentang kekuatan sekarang yang dianggapnya pro-Tartar dan Tentara Salib. Memang, di antara yang mengikuti tarekat Sufi adalah Salahuddin yang merupakan oposisi terbesar terhadap Tartar dan Tentara Salib lahir. Keempat, dalam *manhaj* pemikirannya, Ibnu Taimiyah dianggap tabah dan sering berusaha menghindari pantangan pandangan para *fuqahā* dan ulama lainnya pada zamannya.

Dia tampaknya menjadi pengikut sekolah Hanbali dalam kehidupan sehari-harinya, tetapi praktiknya bertentangan dengan sekolah itu sendiri dalam banyak hal. Unikinya, meski Ibnu Taimiyah terkadang menyebarkan slogan kembali ke Al-Qur'an dan Hadis kemudian menolak peran pikiran untuk memaknai *nusūs*, akhirnya banyak fatwa yang, bahkan di luar *qiyās*, menekankan pada akal. Di mana *qiyās*, berdasarkan hukum yang ditetapkan, merupakan tindakan penyetaraan hukum dan memiliki dasar dalil, Ibnu Taimiyah begitu saja berdalih tanpa ada dasar dalil. Setidaknya ada banyak fatwa yang khusus dan tidak berdasarkan klaim tersebut. Hanya dua di antaranya yang akan dibahas dalam hal ini. Dalam sebuah kitab, Ibnu Taimiyah *Ikhtiyarat* menyatakan: Nasab ayah yang berzina kepada ibunya diberikan kepada anak di luar nikah, jika ibunya bukan *firasy*, bukan istri serta tidak ada *ṣahib al-firasy* dapat mengatakan bahwa hal tersebut adalah anaknya.

Dikatakan bahwa hal tersebut diberi nama *maṣlaḥat*, guna memperoleh hak bagi anak yang lahir dalam hukum di luar nikah. Tidak memberikan zakat pada orang yang bermaksiat dengan melakukan amoralitas secara berkelanjutan kecuali bertaubat dahulu. Sebab, dia menyatakan, tidak ada hak zakat bagi orang yang tidak menggunakannya untuk taat mengikuti Allah. Kedua pandangan ini bertentangan dengan pendapat Ibn Taymiyah dari mazhab Hambali, dan tidak ada dasar argumen yang mendasarinya. Apa yang dia katakan, bagaimanapun merupakan bagian dari *maṣlaḥat*. Maknanya bahwa adanya aspek *maṣlaḥat* adalah bagian dari *al-maqāṣid asy-syari'ah* menurutnya.

1. 'Illat al-Hukm

Istimbat hukum banyak diamalkan *uṣuliyun* dalam memikirkan dan mempersoalkan pemikiran mendasar tentang bagaimana metode menetapkan hukum-hukum syari'ah sepanjang sejarah pemikiran sehingga memunculkan tokoh dan pemikir mendiskusikan ketetapan hukum syara'. Segala ketetapan hukum Allah pasti mengandung hikmah dan tujuan untuk menjadikan manusia bahagia didunia dan akhirat. Seluruh ketentuan yang ditetapkan menjadi hukum baik berupa perintah ataupun pelarangan

dengan tujuan menciptakan kebaikan disertai alasan tertentu sesuai dengan masalah. Di kalangan ulama usul fikih, hal tersebut dijadikan pijakan dalam berpikir serta menentukan suatu ketentuan hukum syara’.

Memahami dan mengetahui upaya ulama usul fikih dalam mengungkapkan serta merumuskan ketentuan hukum selalu berkaitan dengan ada dan tidaknya suatu sebab alasan hukum. Khallaf mengatakan:

الْأَحْكَامُ تَذُورُ مَعَ عِلِّيَّهَا لَا مَعَ حِكْمِهَا وَجُودًا وَعَدَمًا

“Hukum-hukum berlaku sesuai dengan ada dan tidak adanya alasan, tidak dikarenakan ada dan tidak adanya hikmah”.

Eksistensi ‘illat mempunyai hubungan dengan pembentukan hukum karena posisi dan fungsinya dalam pensyari’atan dan menjadikan ‘illat sebagai kata kunci dalam memahami bagaimana hukum ditetapkan. Kemudian bagi hukum yang tidak diketahui ‘illatnya, menurut jumhur ulama ushul dikelompokkan dengan urusan ta’abbudi, ulama ushul menamakannya sebagai sebab.

Sulit bagi akal untuk memahami ketentuan-ketentuan hukum Tuhan bahkan banyak ulama usul yang mengharuskan agar melihat sisi hikmah dan tujuan hukum ditetapkan. Hikmah dari tujuan suatu ketentuan hukum telah ditetapkan adalah untuk merealisasikan Kemaslahatan maupun menghindarkan kemudharatan. Jadi maksud hukum ditetapkan didasarkan adanya sebab yang melatarbelakanginya. Hikmah di kalangan ulama menjadi ujian hukum, karenanya dalam menetapkan suatu hukum dasarnya adalah adanya hikmah, yang akhirnya hikmah menjadi salah satu sebab atau ‘illat.

‘illat dalam bahasa Arab berarti penyakit,⁴ dikarenakan bisa mengubah dari keadaan sebelumnya, sebagai contoh dari kondisi lembah jadi kuat.⁵ Makna-makna ‘illat sering dijumpai dalam bahasa Arab serupa dengan kata sebab.⁶ Sedangkan usul fiqh memiliki

⁴ Muhammad bin Ya’qub al-Fairuz abadi, *al-Qāmus al-Muhit*, (Beirut: Darul Kutub al-Ilmiah, 1995), jilid 3, Cet. I, h. 578

⁵ Ali bin Muhammad al-Jurjani, *Kitāb at-Ta’rifāt*, (Beirut: Darul Kutub al-Ilmiah, 1416 H), h. 154.

⁶ Muhammad bin Ya’qub al-Fairuz abadi, *al-Qāmus al-Muhit*, h. 578

istilah bahwa, *illat* adalah tanda-tanda sifat dari sebuah hukum bukan darinya,⁷ bisa juga tetapnya sifat yang ditambahi dalil sebagai kaitan hukum dan keterangan.⁸ Terkadang '*illat* sebagai makna hukum.⁹ Siatuasi dan kondisi bisa menjadi dasar menentukan hukum yang berasal dari cabang, kemudian hukum cabang disamakanlah dengan hukum asal inilah '*Illat*.¹⁰

Illat berlakunya dengan terpenuhi syarat sebagai berikut:¹¹

- a. Kejelasan '*Illat*, sebagaimana jelasnya haramnya arak karena memiliki sifat yang bisa memabukkan, hal ini nampak jelas bahwa yang memabukkan sebagai arak.
- b. Ketetapan '*Illat* sehingga waktu, pelaku dan tempatnya tidak ada perubahan.
- c. Tidak terbatasnya '*Illat* terhadap pemberlakuan hukum hanya pada tempat tertentu.
- d. Kepastian '*Illat* ditunjukkan dengan dalil yang *qafi* atau *zanni*.
- e. Sifat konstan '*Illat* harus menunjukkan hukum yang ada.

Ada metode khusus dalam menentukan '*illat* hukum karena hukum syar'i tidak harus mempunyai '*illat* ketika menetapkan, juga tidak setiap ketetapan hukum yang '*illat*nya bisa diketahui langsung dan akhirnya membutuhkan cara yang cermat dalam menetapkan '*illat* dalam hukum.

Ada beberapa metode untuk menetapkan hukum didasarkan '*illat*nya seperti yang diungkapkan oleh ulama usul fikih, yaitu dengan cara *naş*, *Ijma'*, *al-Ima'*, *al-Munaşabah*, *ad-Dawran*, *asy-Syabru wa at-Taqsım asy-Syabru* dan penalaran fikih.

Naş tertentu telah menggambarkan bahwa '*illat* hukum adalah sifat tertentu pula, '*illat* berdasarkan *naş* maka sifat tersebut sebagai

⁷ Muhammad bin Bahadir al-Zarkasyi, *al-Bahrul Muhit fi Uşul al-Fiqh*, (Kuwait: Wizaratul awqaf wal Syuunil Islāmīyah, 1992), jilid V, Cet. 2, h. 111

⁸ Iyad bin Nami al-Sulmi, *Uşul al-Fiqh al-Ladzi La Yasa'ul Faqih Jahluhu*, (Riyad: Dar al-Tadmuriyah, 2006), Cet. 2, h. 146

⁹ Iyad bin Nami al-Sulmi, *Uşul al-Fiqh al-Ladzi La Yasa'ul Faqih Jahluhu*, h. 146

¹⁰ Abdul Wahhab Khallaf, *Masādir at-Tasyri al-Islāmi*, (Kuwait: Matba' al-Nasir, 1972), Cet. III, h. 25

¹¹ Iyad bin Nami al-Sulmi, *Uşul al-Fiqh al-Ladzi La Yasa'ul Faqih Jahluhu*, h. 154-156. Dan Muhammad bin Bahadir al-Zarkasyi, *al-Bahrul Muhit fi Uşul al-Fiqh*, jilid V al-Zarkasyi, h. 132-142, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Gazali, *al-Mustasfā min 'Ilmil Uşul*, Editor Dr. Hamzah Zubair Hafiz, (Medina: Islāmic University, t.th), jilid 3, h. 703-705

'illat yang telah di *naş*. Maka lafal *naş* kepada ke'illatan menurut susunan bahasa. Firman Allah dalam QS. Al-Ahzab: 37¹²

Penjelasannya bahwa seseorang diperbolehkan untuk menikahi wanita mantan isteri dari anak angkatnya. Hadis Nabi juga menjelaskan larangan menimbun daging dari hasil qurban.¹³

Pelarangan dalam hadis tentang menyimpan daging qurban dikarenakan adanya 'illat yaitu adanya mayarakat muslim datang dari kampung yang membutuhkan. Ketika 'illat sudah hilang maka hukum asal kembali yaitu Rasul membolehkan untuk menyimpan atau menimbun kemudian memakan karena umat Islam dari pedusunan sudah tidak memerlukan kembali daging tersebut.

Apabila di kemudian hari ada kesepakatan tentang adanya ke'illatan dalam hukum berdasarkan *ijma'*. Dari *ijma'* itulah kemudian muncul sifat hukum yang diketahui adanya 'illat hukum. Sebagai contoh: Masih kecil yang menjadi sebab adanya perwalian anak dalam masalah harta. Mengenai permasalahan tersebut bagi yang tidak sependapat dan menolak adanya *qiyās* mereka tidak melakukannya dan juga tidak memberikan 'illat, bagaimana membuat *ijma'* tanpa mereka. Inilah yang menjadi dasar 'illat atas diwajibkannya mengganti atas pelanggaran terhadap harta dan wali anak yatim seperti yang disepakati sebagai *ijma'*.¹⁴ Berkaitan dengan hal ini Ibnu Taimiyah menjelaskan bahwa jika ada masalah kemudian diambil keputusan didasarkan *ijma'* dan tidak bertentangan diantara mereka maka itu merupakan petunjuk dan penjelasan dari Tuhan.

Ijtihad bisa dilakukan dengan metode *qiyās/ijma'*, *Istiḥsān*,¹⁵ *istiḥab*¹⁶. Ibnu Taimiyah dalam menentukan hukum menggunakan

¹² "Maka tatkala Zaid telah mengakhiri keperluan terhadap istrinya (menceraikannya), kami kawinkan kamu dengan dia supaya tidak ada keberatan bagi orang mukmin untuk (mengawini) isteri-isteri anak-anak angkat mereka, apabila anak-anak angkat itu telah menyelesaikan keperluannya daripada isterinya..."

¹³ "Dahulu saya melarang kamu menyimpan daging kurban untuk kepentingan para tamu dari perkampungan Badui yang datang ke Madinah yang membutuhkan daging kurban, sekarang simpanlah daging itu". (HR. Syaikhoni).

¹⁴ Iyad bin Nami al-Sulmi, *Uşul al-Fiqh al-Ladzi La Yasa'ul Faqih Jahluhu*, Ibid, h. 161

¹⁵ Ibid., Juz XXXII, h. 22-23

¹⁶ Lihat al-Sarakhsi, *Uşul-as-Sarakhsi*, Juz II, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993), h.200. Lihat asy-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Uşul asy-Syari'ah*, Ed. Abdullah Darraz. Juz I, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1991), h. 148 149. Lihat Ibnu Qudamah, *Raudah an-Nazir wa Jannah al-Manazir*. (Beirut: Mu'asassa al-Risalah, 1978), h. 407. Lihat Abd. Al-Qadir

ijma',¹⁷ Contoh ijma' digunakan untuk menentukan hukum misalnya saat diharamkannya taklid dengan berdasar *naş* dan ijma'. Menurut Ibnu taimiyah,¹⁸ ijma' tidak mungkin berseberangan dengan *naş* atau umat bersatu tidak mungkin untuk melawan *naş* kecuali jika *naş* tersebut telah *dinaşakh*. Kemudian menurut pendapat Ibnu Taimiyah ijma' dibagi menjadi dua; Pertama jika tidak ada jalan atau metode mengetahui perbedaan *ijma' qa'i* dengan *naş*. Sedangkan *ijma' zanni* merupakan ijma' hasil kesepakatan para ulama dan tidak adanya perbedaan dengan Al-Qur'an kemudian tidak ada yang menolak kesepakatan tersebut, maka ijma' tersebut boleh digunakan dan tidak diperbolehkan untuk menolak.

Metode Ijtihad Ibnu Taimiyah dibagi jadi empat yang kaitannya dengan penggunaan lafal, *al-haqiqat wa al-Majaz, sarih wa al-Kinayat*. Ibnu Taimiyah, kitab usul fikihnya khusus membahas *al-haqiqat wa al-Majaz*. Ijtihad Qiyāsi sering kali diungkapkan penggunaan sama dengan *bi ra'yi*. Ibnu Qayyim¹⁹ menjelaskan tentang istilah dari *ijtihad bi ar-Ra'yi* dengan menerapkan beberapa 'illat pada salah satu diantaranya pada masalah-masalah yang berkaitan dengan pembahasan hukum. Berbeda dengan Abdul - Wahab Khalaf²⁰ dia mempunyai definisi tentang *ijtihad bi ar-Ra'yi* yaitu memaksimalkan usaha dalam mencapai ketentuan dan kejelasan suatu hukum yang tidak memiliki dasar yang jelas dari *naş*, dengan memaksimalkan daya pikir dengan menggunakan fasilitas yang ada dalam syari'at untuk menetapkan hukum yang tidak

Ahmad Ibn Badran, *al-Madkhal Ila al-Mazhab al-Imam Ahmad Ibn Hanbal*, (Mesir: Idarah at-Tiba'ah al-Muniriyyah, t.th), h. 135-136

¹⁷ Lihat Abdul Wahab Khalaf, *Madasir*, h. 151. Lihat Muhammad Abu Zahrah, *Ibid.*, h. 236--237; Wahbah al-Zuhaili, *Ibid*, Juz II, h. 867-871

¹⁸ Lihat, Muhammad Hashim Kamali, *Principles of Islāmic Jurisprudence*, (The Islāmis Texts Society), diterjemahkan oleh Noorhaidi dengan judul *Prinsip dan Teori Hukum Islam (Uşūl al-Fiqh)*, Cet I, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 219. Lihat pula Abu Ishak Ibrahim asy-Syirazi, *al-Luma fi Uşūl al-Fiqh*, (Beirut: Dar alKutub al-Ilmiyah, t.th). h. 87. Lihat Abdul Wahhab Khallaf. *Ilm Uşūl al-Fiqh*, (Kuwait: Dar al-Qalam, 1997), h. 45. lihat, Ali Yafie, *Menggagas Fiqh Sosial: Dari Soal Lingkungan Hidup, Asuransi Hingga Ukhuwah*, Cet I, (Bandung: Mizan, 1994), h. 76

¹⁹ *Ibid.*, h. 284

²⁰ Abu Bakr Isma'il Muhammad Miqa, *ar-Ra'y wa Asāruh fi Madrasāt al-Madinah*, (Beirut: Mu'assasah Risalah), h. 31

mempunyai *naş*. Abu Zahrah²¹ memaknai *ijtiḥād bi ar-ra'yi* dengan merenungkan serta memikirkan sesuatu untuk mengetahuinya sesuai Qur'an dan Sunnah secara ayat per ayat, inilah makna *qiyās* yang sesuai dan mendekati tujuan pokok yaitu *maşlahat*.

Ibnu Taimiyah berfatwa dengan menggunakan akal *ijtiḥād bi al- qiyās* yaitu dengan menggunakan *qiyās aş-şahih* harus bersesuaian dengan *naş*.²² Kemudian beliau bagi menjadi dua macam yaitu:²³ Pertama, dalam penggunaan *qiyās* dipersyaratkan tidak adanya *fāriq* pemisah diantara cabang *furū'* dengan *aşl qiyās*. Yang kedua, apabila ada makna *istirāk* dalam *naş* hukum, maka *qiyās* termasuk dalam kategori *şahih*, karena jika ditemukan dalam *dalalah naş* terdapat pertentangan dengan *qiyās* dikategorikan dalam *qiyās fasid*. Ibnu Taimiyah mengatakan tidak akan ada pertentangan antara *naş* dengan *qiyās* seperti tidak ada pertentangan *ma'qul aş-şarih* dengan *al-manqul aş-şahih*. Dalam syari'at Islam pertentangan dengan *qiyās* tidak akan ditemukan jika menggunakan *qiyās* dengan benar, sebab semua hukum Islam mempunyai hikmah dan *maqāşid asy-syar'iyah*.

Salah dalam memaknai dan merealisasikan arti sesungguhnya yang terdapat dalam *naş* karena tidak memahami arti sebenarnya menjadi penyebab kesalahan dalam merumuskan suatu hukum.²⁴ Sebagai contoh dari realisasi *qiyās* yaitu dengan memahami seluruh arti dari khamr sebagai hal yang dapat memabukkan.

Beliau menyatakan:²⁵ banyak pendapat-pendapat ulama tentang haramnya segala sesuatu yang bisa memabukkan adalah dengan metode *qiyās* kejadian seperti ini bisa terjadi dalam Islam ataupun hukum, hal tersebut didasarkan kepada pandangan *fuqahā*. Dengan demikian bahwa *qiyās* keharamannya adalah mabuk atau

²¹ Abdul Wahab Khalaf, *Madāsir al-Tasyri al-Islāmi firmā la nassaḥih*, (t.t: Dar al-Qalam, t.th), h. 7

²² Ibnu Taimiyah, Juz XIX, *Ibid*, h. 285-286

²³ Muhammad Abu Zahrah, *Muḥādarāt fi Tārikh al-Mazāhib al-Fiqhiyyat*, (t.t: Jam'iyyah li Dirasah al-Islāmiyyah, t.th), h. 17

²⁴ *Ibid.*, h. 289

²⁵ *Ibid.*

sejenisnya atau bisa juga disebut dengan diqiyaskan dari segi hukum.²⁶

Ibnu Taimiyah mengatakan bahwa jika seseorang memahami tujuan dan maksud dari lafal syari', semisal ada kata *musytarak* dalam kalimat *naş* maka boleh untuk diqiyaskan. Namun jika kalimat tersebut tidak diketahui ada *isytirak*, maka *qiyās* tidak bisa dilakukan. Contoh, pelaksanaan ibadah haji dikhususkan kaitannya adanya ka'bah, sedangkan puasa dikaitkan dengan adanya bulan Ramadhan, begitupun maksud dari kiblat adalah ka'bah. Intinya adalah tidak diperkenankan melakukan *qiyās* ka'bah dengan benda selainnya, yang pada akhirnya tidak bisa dibuat sebuah kesimpulan bahwa pelaksanaan ibdah haji bisa dilaksanakan selain di ka'bah yang berada di masjidil haram didasarkan dengan *naş* melalui *qiyās fasid*, sebagaimana melakukan qiyas pada bangkai kepada hewan halal dan dipotong menyebut Allah. Oleh karena itu Ibnu Taimiyah juga melakukan *qiyās* sebagai '*illat* seperti yang dilakukan oleh ulama.

Ibnu Taimiyah mempunyai pandangan berbeda dengan ulama usul dengan berpedoman bahwa '*illat* bukan saja sebagai *mundabit*, akan tetapi merupakan sifat yang memiliki hikmah-hikmah yang ada didalam *naş*, dengan catatan bahwa *naş* tersebut sesuai dan bisa dijadikan sebagai '*illat*. Ibnu taimiyah berpikir bebas ketika mencari dan menentukan '*illat* misalnya ketika beliau mengatakan dan berpikir tentang hak *ijbar* wali nikah. Hadis menyebutkan sebagaimana yang dimengerti sebagaian besar kalangan ulama dengan pernyataan; wali berhak *ijbar* kepada seorang gadis atau perawan namun sebaliknya tidak berhak *ijbar* jika anak sudah pernah menikah atau janda.

Pendapat Ibnu Taimiyah bisa jadi berbeda tentang *ijbar* yaitu bahwa makna *ijbar* tidak hanya pada ciri kegadisan atau keperawanan dan kejandaan saja walaupun hadis menyatakan hal tersebut dengan *al-ayyim*/janda. Tetapi ciri dewasanya seorang wanita yang menjadikannya terlepas dari *ijbar* baik bagi seorang gadis atau janda bahkan jika terjadi janda namun belum dewasa, maka seorang wali punya hak *ijbar* kepada janda tersebut. Hadis

²⁶ *Ibid.*, h. 281

tersebut berbicara tentang janda tidak hanya dipahami secara tektualis saja akan tetapi dimaknai dengan istilah kedewasaan dalam berpikir atau *rusyadah*. Ibnu Taimiyah menegaskan “jika ada gadis atau janda dan dewasa, maka tidak diperkenankan seseorang untuk memaksa keduanya melakukan pernikahan.”²⁷

Al-Imā' atau isyarat dalil. Seperti Al-Qur'an surah al-Maidah ayat 38:²⁸ Disebutkannya kata ‘maka’ menunjukkan bahwa jika suatu hukum ada kaitannya dengan perbuatan maka hal tersebut mengisyaratkan adanya ‘*illat* diakibatkan oleh adanya perbuatan tersebut. Hadis Rasulullah SAW.²⁹ “Tidak diperbolehkan hakim memberikan keputusan dengan emosi”. Adanya sifat emosi dalam Hadis adalah sesuai dengan tidak diperbolehkannya memutus masalah adalah sebagai ‘*illat*’.

Penetapan hukum dapat dilakukan dengan adanya kesesuaian atau *al-Munāsabah*.³⁰ Penggunaan metode tersebut sebagai cara untuk menetapkan ‘*illat*’ didasarkan kepada kesesuaian dengan akal pikiran yang bebas tanpa ada yang menghalangi.³¹ Tetapi bukan hal tersebut yang dimaksud di pembahasan ini, melainkan bukti nyata yang ada dalam hukum, bisa diukur dan dinalar adalah maksud dari sebuah hikmah hukum yaitu adanya capaian kemaslahatan dan pencegahan kepada kemudharatan. Oleh sebab itu ‘*illat*’ bisa di bagi menjadi tiga jika dilihat dari sisi layak atau tidak, *al-Munaṣib al-Mulgi*, *al-Munaṣib al-Mu'tabar*, dan *al-Munaṣib al-Mursal*.³²

Al-Munaṣib al-Mulgi, merupakan dasar yang sesungguhnya baginya untuk menghasilkan kemaslahatan, padahal syari'at tidak disusun sesuai hakikat, pembatalan *i'tibarnya* telah ditunjukkan oleh syari'ah dengan beberapa argumen. Misalnya: dalam hal kekerabatan dengan anak, karena kesamaan mereka dalam waris. Sementara itu,

²⁷ *Ibid.*, h. 286-287

²⁸ “Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, maka potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah, dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana”.

²⁹ Muhammad bin Yazid bin Majah al-Qazwini, *Sunan Ibn Majah*, (Beirut: Darul Ma'arif, 1416 H), jilid 3, Cet. I, h. 93

³⁰ Muhammad bin Ya'qub al-Fairuz abadi, *al-Qāmūs al-Muhit*, jilid 1, h. 176

³¹ Muhammad bin Ali al-Syaukani, *Irsyādul Fuhūl ilā Tahqīqil Haqqi min 'imil Uṣūl*, (Kairo: Maktaba'atul Madani, 1992), jilid 2, Cet. I, h. 182

³² Totok Junantoro dkk, *Kamus Ilmu Uṣūl Fikih*, (t.tp: al-Amzah, 2005), Cet. I, h. 125

kasus penetapan secara tegas seseorang yang sengaja membatalkan puasa di bulan Ramadhan secara hukum adalah karena sebagai pembelajaran.

Al-Munaṣib al-Mu'tabar, 'illat ditunjuk syara'lah yang ditetapkan dan dijadikan 'illat hukum. Misalnya: Firman Allah surah al-Jumu'ah ayat 9:³³ Perintah untuk berhenti berjualan terkait azan berkumandang pada hari Jum'at, artinya azan menjadi 'illat diharamkan jual beli, sebab akan bertentangan terkait eksistensi shalat Jum'at dengan cara jual beli. Jadi semua kontrak yang sama dengan hal tersebut, dilarang. Azan adalah aturan 'illat disebut dengan syara' dalam naṣ.

Al-Munaṣib al-Mursal tidak terstruktur menurut hakikat ketetapan. Dalil syara' tidak diperlukan untuk menunjukkan bacaan semacam *i'tibar*, sifat *munaṣib* mengandung arti bahwa ia dapat membangun masalah, tetapi *mursal* yang mempunyai makna melepaskan argumen pembatalan. Kemudian yang demikian disebut *al-Maṣlahah al-Mursalah* oleh para ulama Usul. Misalnya: kemaslahatan sahabat sebagai dasar persyaratan pajak untuk harta pertanian, pencetakan uang, penghitungan dan pembagian Al-Qur'an. Bahkan *maṣlahah-maṣlahah* lain yang mereka jadikan landasan aturan, dan tidak ada pernyataan syara' yang meniadakan atau membatalkannya. Cara *al-Munaṣabah* dalam memutuskan 'illat termasuk dalam metode *aqliyah*, menurut Imam al-Zarkasyi, dan menjadi pusat pembahasan *qiyās* dan juga menjadi fokus kejelasan dan kegelapannya.³⁴ Misalnya, 'illat adalah minuman beralkohol yang memabukkan dari metode ini. Juga bisa didapat pada minuman memabukkan lainnya terkait intoksikasi yang bisa dideteksi oleh indera pada minuman beralkohol. Jadi 'illat dalam minuman beralkohol itu beracun. Sedangkan arak korma bisa memabukkan, namun dalam hal pelarangannya disamakan dengan khamar.

³³ "Hai orang-orang beriman, apabila diseru untuk menunaikan shalat Jum'at, maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli yang demikian itu lebih baik bagimu jika kamu mengetahui"

³⁴ Muhammad bin Bahadir az-Zarkasyi, *al-Bahrul Muhiṭ fi Uṣūl al-Fiqh*, jilid V, Ibid, h. 206

Ad-Dawran, Secara bahasa *ad-Dawran* adalah berputar.³⁵ Sebagian ulama mendefinisikan *al'aksu wa at-tardu*, kebalikan dan kepastian.³⁶ Penyajian sebab didasarkan pada putaran hukum melalui sifat-sifat dimilikinya, penyebabnya itulah yang dimaksud dengan pendekatan *ad-Dawran* dalam memutuskan 'illat hukum. Suatu fungsi yang selalu terjadi dalam hukum, akhirnya tidak adanya hukum menjadi tidak berlaku. Kepastian 'illat hukum yang ditetapkan dalam bentuk ini adalah *ẓanni*, menurut jumbuh ulama usul fiqh, meskipun menurut beberapa golongan mu'tazilah yang pasti adalah *qaṭ'i*.³⁷

As-Syabru wa at-Taqsim, *as-Syabru* berarti pengujian,³⁸ *at-Taqsim* berarti pembagian.³⁹ Dalam melaksanakan uji sifat secara keseluruhan bisa menggunakan cara *mulazamah 'aqliyah*, yaitu membiasakan pikiran untuk menolak hal-hal bertentangan kepada hal seharusnya,⁴⁰ bisa juga *tanqihul manaṭ*, Razi memberi penegasan tentang perbedaan asalnya hukum dengan cabangnya kecuali menjadi miliki secara sama-sama berpengaruh dalam penetapan hukum.⁴¹ Berbeda dengan Iyadh as-Sulmi bahwa cara ini hanya bisa digunakan dalam menetapkan 'illat dengan terpenuhinya syarat:⁴²

Dengan pendekatan 'illat Hukum, *Istimbā'ul ahkām* dapat dicapai, juga wajib bagi para ulama untuk melakukan analogi atau *qiyās* ketika mereka menemukan aturan yang sangat jelas tergantung pada 'illat. Imam Syafi'i berkata: "Sesungguhnya Allah mewajibkan hamba-hamba-Nya di dalam kitab suci atau dalam menyampaikan hal-hal Nabi-Nya yang telah disepakati untuk diatur dalam ketetapan-Nya dan dengan segala sesuatu yang dikehendaki-Nya tanpa ada yang bisa membantah-Nya. Dari makna ('illat) yang

³⁵ Al-Fairuz abadi, jilid 2, *Ibid*, h. 90

³⁶ Ali bin Muhammad al-Amidi, *al-Ihkām fi Uṣūlil Ahkām*, (Beirut: al-Maktabah al-Islāmi, 1402H), juz 3, cet. 2, h. 299

³⁷ Ali bin Muhammad al-Amidi, *al-Ihkām fi Uṣūlil Ahkām*, juz 3, *Ibid*, h. 299

³⁸ Al-Fairuz abadi, jilid 2, *Ibid*, h. 106

³⁹ *Ibid*, Jilid 4, *Ibid*, h. 132

⁴⁰ Ali bin Muhammad al-Jurjani, *at-Ta'rifāt*, (Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyah, 1995), h. 229

⁴¹ Muhammad bin Umar ar-Razi, *al-Maḥṣul fi 'Imil Uṣūl*, Editor Taha Jabir al-'Ulwani, (Riyadh: al-Imam Ibn Saud University, 1400 H), jilid5, Cet. I, h. 317

⁴² As-Sulmi, *Ibid*, h. 167

ditunjukkan oleh pesan Nabi. Dalam hal yang diperintahkan atau para ulama mendapatkannya secara (jelas) rincian”.

Beberapa hal yang harus dipahami dalam melakukan pendekatan ‘*illat* dalam penalaran fikih di antaranya: Kebenaran ‘*illat* suatu hukum harus pasti, menghindari sesuatu perusak ‘*illat* (*qawaidul ‘illah*) antara lain: ‘*Adam at-Ta’sir, an-Naqdu, al-Qalbu, al-Farqu, al-Qaulu al-Mujib*, serta paham tentang kaidah fikih tentang ‘*illat* hukum, memastikan keberadaan ‘*illat* pada permasalahan terapan.

Metode yang digunakan oleh Ibnu Taimiyah dalam berfatwa adalah *ijtihad bayāni* didasarkan dari alasan berikut: Ibnu Taimiyah ketika melakukan *ijtihad* keterkaitannya dengan *lafaz*, tidak akan lepas dari *al-khas* dan *al-‘ām*. Sedangkan *mutlaq, muqayyad, amr* serta *nahī* merupakan bagian dari *lafaz khās*.⁴³

Sumber dalil yang tidak diperselisihkan merupakan pokok dari sistematika digunakan Ibnu Taimiyah ketika berijtihad. Ibnu Taimiyah juga menerapkan beberapa cara lain dalam berijtihad yaitu dengan *ijtihad bayāni* ada kalanya *ijtihad qiyāsi* dan juga menggunakan cara *ijtihad istislāhi*. Dalam mengambil kesimpulan hukum dari hasil *ijtihad* Ibnu Taimiyah menggunakan metode berpikir induktif, yaitu dengan meneliti, mencermati hasil-hasil *ijtihad* juga bisa dari hasil penelitian dan kejadian alam, ada kalanya juga berupa ayat-ayat dan hadiś.

Dalam teknik *ijtihadnya*, Ibnu Taimiyah juga menggunakan *ijtihad istislahi* dalam bentuk *maṣlaḥah al-mursalah*. Konon Ibnu Taimiyah dan kawan-kawan pernah berjalan di tengah-tengah orang minum arak di zaman Tartar. Salah satu teman ingin tindakan keji mereka dilarang, tetapi melarangnya. Larangan Tuhan terkait khamar jika meminum khamar menyebabkan kelalaian dan shalat, tetapi mereka agar lupa sehingga gagal saling membunuh.⁴⁴

Kasus di atas membuat individu tidak meminum khamar untuk kebaikan bersama, demi menjaga agar tidak membiasakan kebiasaan buruk mereka yaitu bunuh membunuh. Dalam hubungan inilah Ibnu Taimiyah memaknai kemaslahatan. Pemahaman cerita Ibnu

⁴³ Jaih Mubarak, *Metodologi Ijtihad Hukum Islam*, Cet I, (Yogyakarta: UII Pres, 2002), h.175

⁴⁴ Mun'in A. Sirry, *Sejarah Fikih Islam: Sebuah Pengantar*, Cet. I, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), h. 171

Taimiyah adalah karena kebutuhan dan keuntungan, aturan syari'at tidak berubah, tetapi hindari penerapan dalam kondisi tertentu.

2. *Maṣlahat*

Maṣlahat (المصلحة), bentuk pluralnya *al-maṣāliḥ* adalah *مَصْدَرُ الْمَعْمُومِ* adalah turunan kata dari *صَلَحَ يَصْلُحُ صَلَاحًا* bisa juga dari kata *صَلَحًا* lawan kata *فَسَادَ* kerusakan.⁴⁵ *Maṣlahat* adalah lawan dari *mafsadat*. *Maṣlahat* bisa berarti kebaikan dan manfaat.⁴⁶ Juga bisa berarti manfaat, faedah, bagus, baik, kebaikan, guna dan kegunaan.⁴⁷

Maṣlahat didefinisikan menjadi dua oleh ar-Razy sebagaimana tertuang di *al-Maḥṣul*. Definisi pertama, *maṣlahat* adalah membuat manfaat dan menetapkan adanya pencegahan kerugian sehingga hukum bisa sesuai dengan kebaikan manusia.⁴⁸ Kedua, *maṣlahat* adalah kesesuaian di antara perbuatan manusia dengan akal yang cerdas sesuai kebiasaan di antara mereka.⁴⁹

Ibn Abd as-Salam, *maṣlahat* merupakan suatu kenikmatan yang membahagiakan sesuai dengan jalan yang ingin dicapai. Sedang *muḍarat*, sakit dan kepahitan serta segala penghantarnya.⁵⁰

'Asur, *maṣlahat* merupakan nilai dari suatu perbuatan yang mengarah kepada kebakan dan kemanfaatan selamanya baik untuk umumnya manusia atau khusus.⁵¹

Al-Khawarizmi, *maṣlahat* adalah menjaga dan memelihara maksud-maksud hukum disertai penolakan terhadap kerusakan

⁴⁵Tim Penyusun Pustaka Azet, *Kamus Leksikon Islam*, (Jakarta: Pustazet Perkasa., 1998) h. 224. lihat juga, Peter Salim dkk., *Kamus Bahasa Indonesia Kontemporer*, (Jakarta: Modern English Press, 1991), cet. Ke-I, h. 581

⁴⁶ Qutub Mustafa Sano, *Mu'jam Muṣṭalahat Uṣūl Fiqh*, (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 2000), cet. Ke-I, h. 415

⁴⁷ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1996), cet. Ke-2, h. 634

⁴⁸ Pengertian seperti ini dalam memahami ungkapan ar-Razy adalah yang direkomendasikan oleh Abu an-Nur Zuhair. Lihat. Muhammad Abu an-Nur Zuhair, *Uṣūl al-Fiqh*, (Kairo: al-Maktabah al-Azhariyah li at-Turats, tt), vol IV, h. 73

⁴⁹ Muhammad Ibn Ali Ibn Muhammad asy-Syaukani, *Irsyād al-Fuhul*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt), h. 214-215

⁵⁰ 'Izz al-Din Abd al-Aziz Ibn Abd al-Salam al-Sulami, *Qawā'id al-Ahkām fi Masā'il al-Anām*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1999), cet. Ke-I, vol. I, h. 12

⁵¹ Muhammad al-Thahir Ibn 'Ashur, *Maqāṣid asy-Syar'iyyah al-Islāmiyah*, (Yordania: Dar an-Nafais, 2001), cet. Ke-II, h. 278

sehingga menimbulkan kerugian.⁵² At-Thufi, *maṣlaḥat* secara umum adalah sebab yang menjadikan kemaslahatan, menurut Islam, *maṣlaḥat* adalah sebab mengakibatkan tercapainya tujuan Allah baik ibadah atau muamalah.⁵³

Menurut Ghazali *maṣlaḥat* adalah menjaga *maqāṣid* yang lima; agama, jiwa, akal, keturunan serta harta.⁵⁴

Abu Zahrah mengutip Ibnu Taimiyah,⁵⁵ *maṣlaḥat* adalah pemikiran para ulama hasil dari ijtihad berkaitan dengan kebaikan dan tidak berlawanan dengan syara'. Maksudnya bahwa *maṣlaḥat* adalah kemaslahatan yang sesuai dengan tujuan syara' dan bukan kemaslahatan didasarkan pada keinginan dan hawa nafsu.⁵⁶

Ibnu Taimiyah berkata,

لَيْسَ الْعَاقِلُ الَّذِي يَعْلَمُ الْخَيْرَ مِنَ الشَّرِّ وَإِنَّمَا الْعَاقِلُ الَّذِي يَعْلَمُ خَيْرَ الْخَيْرَيْنِ وَشَرَّ الشَّرَّيْنِ

“Orang berakal bukanlah orang yang mengetahui kebaikan dari keburukan, melainkan, mengetahui terbaik dari dua kebaikan dan terburuk dari dua keburukan”.

Ibnu Taimiyahpun mengucapkan syair,⁵⁷

إِنَّ اللَّيْبَ إِذَا بَدَأَ مِنْ جِسْمِهِ مَرْضَانِ مُخْتَلِفَانِ دَاوَى الْأَخْطَرَا

“Sesungguhnya orang cerdas jika terkena dua penyakit berbeda, dia mengobati yang paling berbahaya diantara keduanya”.

Ibnu Taimiyah menyatakan, semua hukum Nabi Muhammad bertujuan mendatangkan *maṣlaḥat*. Karena itu, bahwa beberapa

⁵² Asy-Syaukani, *Irsyād al-Fuḥul ila Tahqīq al-Hukm min Ilm al-Uṣūl*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt.), h. 242

⁵³ Hal ini sebagaimana dikutip Yusdani, *Peranan Kepentingan Umum dalam Reaktualisasi Hukum: Kajian Konsep Hukum Islam Najamuddin at-Tuḥfi*, (Yogyakarta: UII Press, 2000), h. 31

⁵⁴ Muhammad Ibn Muhammad al-Ghazali, *al-Mustaṣfā*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2000), h. 174

⁵⁵ Muhammad Abu Zahrah. *Ibn Taimiyah Hayātuh wa Asāruḥ, wa Arāuḥ wa Fiqḥuh*. (Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi), h. 495

⁵⁶ Ibnu Taimiyah, *Majmu'at al-Fatawa*, jilid 11 h.34-343. Samih Abdul Wahab Al-Jundi, *Aḥamiyah al-Maqāṣid fi Asy-Syari'ah al-Islāmiyah wa Atsaruhā fi Fahmī An-Naṣ wa Istinbat Al-Hukmī*, (Iskandariyah: Darul Iman, 2003)

⁵⁷ *Majmu' al-Fatawa*, 20, *Ibid*, h. 54

klausul yang bertentangan dengan syari'at secara hukum batal demi hukum.

Melihat syari'at, dalam putusan hukum yang ditemukan dalam teks tersebut, Ibnu Taimiyah juga mengizinkan *maqāṣid*. Namun demikian, ketidaktahuan terhadap satu perintah atau *maqāṣid* larangan tidak secara inheren meniadakannya. Penting untuk mengedepankan konsep ketaatan penuh dan ketundukan kepada Allah dan Rasul-Nya. Secara eksplisit, Ibnu Taimiyah mencoba menjelaskan *maqāṣid asy-syariah* dalam teks wajib dilakukan sama dengan arahan teks. Membongkar dokumen tersebut, mereka tidak boleh ceroboh, atau mengikuti ketentuan dokumen secara berlebihan. Jadi menjalankan *maqāṣid* teks berarti menjalankan kehendak Tuhan.⁵⁸

Asy-Syatibi mengatakan, *maṣlaḥat* mutlak diwujudkan karena demi kesejahteraan dan keselamatan manusia dan pencapaiannya merupakan *darūrīyat*, hal ini terdiri dari lima; agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Ini juga sering disebut *usul ad-dīn, qawaid asy-syari'ah*.⁵⁹ Tujuan dari Tuhan adalah *maṣlaḥat*.⁶⁰ *Maṣlaḥat* sebagai sesuatu yang melindungi kepentingan, *maṣlaḥat* berbicara tentang substansi hidup dan pencapaiannya sesuai dengan kualitas manusianya. *Maṣlaḥat* dikategorikan oleh Asy-Syatibi menjadi beberapa; *Darūrīyah, ḥajīyah*, serta *Tahsinīyah*. *Maṣlaḥat Darūrīyah* adalah suatu *maṣlaḥat* yang wajib ada terpenuhi, yaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Kekuatan *maṣlaḥat* ketika menjadi dalil bisa dari *Maqāṣid asy-Syari'ah*.⁶¹

Hukum Islam tidak bermaksud menempatkan manusia dengan hukum agama, melainkan demi tegaknya kemaslahatan *duniawi* dan *ukhrawi*.⁶²

Demi kebaikan umat manusia, Tuhan memberlakukan semua aturan syari'at. Oleh karena itu, tidak hanya perbuatan apa pun yang dimaksudkan oleh Allah Syari'ah untuk dilakukan secara formal,

⁵⁸Yusuf Ahmad al-Badawi. *Maqāṣid asy-Syari'ah 'Inda Ibn Taimiyyah*. (Beirut: Dar an-Nafais), h. 522-523

⁵⁹Asy-Syatibi, *Ibid*. h. 17, 25 dan 371

⁶⁰*Ibid*. h. 35-36

⁶¹Amir Syarifuddin, *Uṣūl Fikih 2*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001), jilid 2, h. 327

⁶²Asy-Syatibi, *al-Muwafaqat*, juz 2, *Ibid*, h. 5-6

tetapi juga dimaksudkan untuk memberi manfaat. Oleh karena itu, dalam hukum Islam, segala perintah, larangan dan pilihan selalu berlaku untuk kebaikan umat manusia. Tuhan sendiri memiliki kepentingan dalam tujuan untuk dirinya sendiri.⁶³ Allah menginginkan kemudahan dalam pelaksanaan syari'at dan tidak mempersulit kehidupan manusia. Tentunya, Allah telah melihat tantangan yang dia hadapi, merencanakan keluar dari kesulitan yang bisa muncul kapan saja dalam menegakkan syari'at untuk kebaikan umat manusia, sehingga hukum yang dibebankan dapat disosialisasikan dan berjalan mudah dan hanya Tuhan yang lebih mengetahui tentang kemanfaatan kemanusiaan. Allah tidak bermaksud membiarkan orang bertahan hidup dan dengan sabar mentolerir rasa sakit. Demi keuntungan mereka, manusia diberi cara untuk melepaskan diri dari rasa sakit dan menghilangkan masalah sendiri.⁶⁴

Orientasi *maṣlaḥat* bukan sekedar kehidupan dunia.⁶⁵ *maṣlaḥat* mempertimbangkan hasil yang akan ada di akhirat. Suatu perilaku yang membawa keuntungan dunia tetapi rugi di akhirat tidak disebut *maṣlaḥat*. Nilai *maṣlaḥat* bersendikan kebutuhan fisik dan rohani.⁶⁶ Sebagai dasar adalah fitrah manusia sebelum terjadi proses interaksi masyarakat sosial.

Dalam Islam *maṣlaḥat* dunia menjadi jalan untuk membuka *maṣlaḥat* akhirat bukan sekedar terpenuhinya kebutuhan umat manusia yang memiliki nilai *maṣlaḥat* keduniaan. Artinya, tugas kunci untuk membebaskan manusia dari cinta serta nafsu untuk menggapai derajat sempurna sebagai hamba Tuhan telah diatur dalam syari'at. Tentu saja hal ini sungguh berbeda jika ketentuan syari'at hanya mencerminkan kebutuhan kebaikan umat di dunia saja.⁶⁷ *maṣlaḥat* akhirat hanya bisa dipelajari dari *syara'*. Jika ada *maṣlaḥat* yang tidak nampak, maka Al-Qur'an, al-Hadiṣ, *ijma'*, *qiyās* dan sumber hukum lainnya harus disebut sebagai sumber hukum.

⁶³ Asy-Syatibi, juz 1, *Ibid*, h. 148

⁶⁴ *Ibid*, h. 347-349 dan *Ibid*, juz 2, h. 150

⁶⁵ Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, *Zawabih al-maṣlaḥat*, (Beirut: al-Risalah, 2000), cet. Ke-VI, h. 45-47

⁶⁶ *Ibid*, h. 52-55

⁶⁷ Asy-Syatibi, *Ibid*. h. 239

Islam tidak sepenuhnya menyerah pada manusia itu sendiri dalam hal *maṣlahat* dan *mafsadat*. Islam menempatkan aturan sebagai *mīzān* sehingga aturan yang dibuat oleh pemikiran dan penelitian manusia dapat tepat dan sesuai dengan kebenaran.⁶⁸

Agama juga memungkinkan pikiran berhak untuk berperan tentang sesuatu yang tidak secara eksplisit terkait dengan Syari'ah. Misanya saja dalam bidang bisnis pertanian, industri ekonomi, budaya politik dan isu-isu berbasis penelitian dan pengalaman lainnya merupakan ruang yang rasional untuk dikaji. Dalam sabda Nabi, "Kalian semua tahu sesuatu tentang urusan dunia kalian", (HR. Muslim). Inilah yang diinginkan Rasul. Hal-hal semacam itu tentu saja tidak bertentangan dengan ketetapan agama. Aturan bidang muamalah sosial dikendalikan agar tidak terjadi komplikasi serta tidak meninggalkan kemanfaatan bagi umat.⁶⁹ Peranan akal adalah untuk *maṣlahat* dunia sedangkan *maṣlahat* akhirat akal mejadi perantara pelaksana syari'at.⁷⁰

Secara global, tujuan syari'at adalah terjadinya keseimbangan dunia dengan batas-batas tertentu sehingga manusia tidak merugi dan tertimpa kerusakan. Keseimbangan yang harus dijaga atau dilindungi sebagai tujuan syari'at Islam adalah melindungi agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta atau *al-Kulliyāt al-Khamsah*, kelimanya diurutkan berdasar kepentingannya.⁷¹

Pertama, dari tujuan syari'ah adalah memelihara agama. Ajaran Islam menyuruh manusia melakukan sesuatu dengan keridhaan Allah dalam bidang ibadah maupun muamalah. Manusia diciptakan pada hakikatnya adalah untuk beribadah dalam arti yang luas. Ibadah adalah aplikasi dari rasa syukur dan patuh kepada Allah dengan adanya iman. Manusia mempunyai naluri untuk mempercayai Tuhan dan hal-hal yang gaib dan naluri ini adalah hak bagi setiap manusia untuk dan tidak ada yang bisa menggugatnya.

⁶⁸ Asy-Syatibi, *Ibid.* h. 245. lihat Izzuddin ibn Abdusalam, *Ibid.* h. 11

⁶⁹ *Ibid.*, h. 93

⁷⁰ *Ibid.*, h. 48

⁷¹ Mengenai urutan ke lima hal tersebut terdapat perbedaan dalam berbagai pendapat dan juga dalam berbagai kitab usul fikih. Namun berdasarkan prioritas urgensinya jika diurut seperti diatas. Penjelasan alasan dan bukti akan dijelaskan selanjutnya.

Di antara bukti bahwa memelihara agama lebih didahulukan dari pada yang lain adalah; perintah untuk melakukan jihad memerangi orang kafir dalam rangka mempertahankan agama, padahal jihad sangat membahayakan jiwa. Ini menunjukkan bahwa dalam pandangan agama pemeliharanya lebih didahulukan daripada jiwa.

Kedua, menjaga jiwa menempati posisi kedua karena hanya orang yang beryawa sehat jasmani dan rohani yang mungkin melaksanakan seluruh syari'at, ajaran, aktivitas dan ajaran agama. Demikian memelihara jiwa, mengharamkan pembunuhan baik yang lain maupun terhadap diri sendiri atau bunuh diri. Membunuh akan menjadi pertentangan, dibenci; sebab jika orang tersebut tidak waras, maka tidak bisa memahami, menghayati dan melaksanakan syari'at ajaran agama sehingga tidak dapat mencerna ketetapan hukum terkait dengan kemaslahatan.

Bukti yang lain yang menunjukkan bahwa begitu pentingnya memelihara jiwa adalah; kesepakatan para ulama boleh bagi orang yang hampir meninggal karena kehausan untuk mengkonsumsi minuman keras. Namun, hanya memelihara fisik tidak diikuti pemeliharaan akal belum cukup dikarenakan akal sehat yang menjadikan *mukallaf*. Karena itu, sebagian teks syari'at juga membidik manusia agar menjaga akal supaya bisa berpikir jernih. Dengan demikian bisa menjalankan tuntutan agama dalam memahami ayat-ayat Tuhan.

Ketiga, memelihara akal yang sehat dan jernih manusia dapat berkreasi dan bekerja untuk membangun kehidupan yang berbudaya. Manusia bisa berdiskusi, bertukar informasi, berdialog dan bermusyawarah sehingga menghasilkan manusia yang berilmu dan bermasyarakat secara sempurna.

Menurut Ramadhan al-Buthi, menjadi kesepakatan ulama bahwa pelaksanaan hukuman *had* zina tidak boleh menyebabkan kematian, kelumpuhan fungsi anggota badan atau kerusakan fungsi otak karena fungsi hukuman adalah untuk membuat efek jera.⁷² Ini

⁷² 'Abd al-Qadir 'Audah, *at-Tasyri' al-Jamā'i al Islāmi*, (Daar al-Kutub al-Ilmiyah, vol III, h. 490), *Maktabah Samila, al-Isydar ats-Tsani*.

menunjukkan bahwa memelihara keturunan berada di belakang memelihara akal.

Keempat, Tujuan memelihara keturunan adalah melangsungkan kehidupan manusia, suatu jenis kemaslahatan, mengakui nilai naluri manusia untuk keturunan dan syari'at mengontrol pelestarian keturunan. Al-Qur'an juga mengatur hukum keluarga, yang meliputi instruksi untuk membentuk keluarga atas dasar perkawinan yang sah, pembatasan jumlah pasangan, tata cara persetubuhan, perceraian, ketentuan pasangan, dan kewajiban bagi anak yang dilahirkan.

Ada bukti berbeda yang menjelaskan bahwasannya mendahulukan penjagaan terhadap keturunan dibanding dengan memelihara harta; Sebagaimana Allah berfirman: Surat an-Nūr ayat 33.⁷³ Penjelasan dari ayat tersebut bahwa keturunan lebih didahulukan daripada memelihara harta.⁷⁴

Kelima, dalam hal memelihara harta, hukum menginginkan hidup bahagia dan sejahtera untuk melaksanakan syari'at itu sendiri. Karena itu, memelihara harta adalah bagian dari tujuan syari'at. Karenanya, manusia diciptakan untuk beribadah kepada Allah dan melaksanakan semua yang diperintahkan dan itu adalah untuk kehidupan akhirat akan tetapi manusia tidak boleh melupakan atau meninggalkan kehidupan dunia.

Al-Kulliyah al-Khamsah didasarkan pada tingkat kepentingannya bisa dibagi tiga tingkatan. Adapaun ketiganya lebih dikenal dengan istilah-istilah dikalangan ulama usul fikih di kenal dengan *ad-Darūriyat*, *al-Hajiyat* dan *at-Taḥsinīyat*.⁷⁵

Ad-Darūriyat adalah hal-hal yang menjadi unsur elementer kehidupan. Hal tersebut bisa tidak ditemui, maka terjadi kerusakan dan kegoncangan dalam hidup manusia, urusan akhirat terabaikan dan bahkan kehidupan manusia akan punah sama sekali dan

...ولا تکرهوا فتینکم علی البغاء ان اردن تحصنا لیبئغوا عرض الحیوة الدنیا ومن یکرهین فان الله من بعد اکرهین غفور رحیم

⁷³ "... dan janganlah kamu paksa budak-budak wanitamu untuk melakukan pelacuran, sedang mereka sendiri menginginkan kesucian, karena kamu hendak mencari keuntungan *duniawi*. Dan barangsiapa yang memaksa mereka, maka sesungguhnya Allah Maha pengampun lagi Maha penyayang". (Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Jakarta: CV. Darus Sunnah, 2007), h. 355

⁷⁴ Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, *Ibid*, h. 224

⁷⁵ Selanjutnya lihat Asy-Syatibi, *al-Muwafaqāt*, juz 2, *Ibid*, h. 8-11

akhirnya *maṣlaḥat* akhirat potensial tidak diperoleh. Ini dapat ditempuh dengan menegakkan sendi-sendinya dan menerapkan dasar-dasarnya serta menghindarkan kerusakan yang mungkin menimpa. *Al-Kulliyah al-khamsah* memiliki makna bermacam-macam dalam konsep *ad-Darūrīyat*.

Hifẓ ad-Dīn adalah menjaga hak beragama dari setiap individu dari kerusakan kepercayaan kepada Allah dan *amaliyat*. Dengan makna lain mencegah terjadinya potensi perusak dasar agama yang *qaṭ'i*. Pengertian ini memasukkan menjaga keutuhan masyarakat agama dan melindungi karakter dan nafas Islam dengan menjaga dan memelihara media penyampaian ajaran agama kepada masyarakat.

Untuk mewujudkan memelihara agama, manusia diwajibkan iman serta menjalankan rukun Islam. Dalam penyaluran naluri tauhidnya sejumlah ibadah ritual diberlakukan. Jika konsep tauhid diwajibkan, ibadah yang memperkokoh tauhidpun turut wajib. Perbedaan iman dan ibadah adalah jika iman bersifat universal (*Kulli*) dalam arti hukum wajibnya bersifat mutlak dan berlaku kapan dan dimana saja, maka hukum ibadah bersifat parsial (*juz'i*).⁷⁶ Sedang untuk melindunginya Allah mensyari'atkan jihad, memberi sanksi kepada ahli bid'ah, membuat aturan tentang orang murtad, memberi dosa besar bagi kemusyrikan dan Allah tidak mengampuninya di akhirat dan lain sebagainya.

Hifẓ an-Nafs adalah memelihara diri sendiri atau dalam masyarakat dari kerusakan baik secara individu ataupun kehidupan sosial. Ini karena masyarakat sosial adalah komunitas yang terbentuk dari beberapa individu manusia. Dengan demikian dalam diri setiap manusia terdapat nilai yang menjamin keberlangsungan kehidupan masyarakat sosial. Program memelihara jiwa diwujudkan dalam bentuk menghalalkan makanan, minuman dan tempat tinggal yang menjadi tumpuan kehidupan, perintah memakai pakaian. Sejalan dengan itu, manusia tidak hanya sekedar hidup, tetapi juga hidup dalam kesehatan fisik dan mental. Kesehatan menjadi unsur penting kedua dan termasuk kebutuhan primer. Jika usaha menjaga

⁷⁶ Lihat Hamka Haq, *Ibid*, h. 104

keselamatan jiwa adalah wajib, maka upaya menyehatkan tubuh manusia turut menjadi wajib.

Hifz al-‘Aql adalah menjaga dan memelihara akal pikiran terhadap sesuatu yang menjadikannya rusak. Hilang akal yang terjadi pada manusia tidak hanya berefek negatif secara individu namun juga dapat meresahkan masyarakat. Hukum yang disyari’atkan adalah penghalalan yang menjamin keselamatan dan pertumbuhan akal dan pengharaman segala hal yang dapat merusakkan.

Hifz an-Naṣl adalah Lindungi manusia dari kepunahan dan jaga *naṣab* manusia. Rasa empati yang menjadi penggerak untuk melindungi dan menjamin semua kebutuhan kelangsungan hidup seseorang akan dihilangkan dengan mengabaikan *naṣab*. Adalah ilegal untuk melakukan perzinahan dan melakukan tuduhan perzinahan untuk melindungi keturunan pernikahan.

Hifz al-Mal adalah menjaga hak milik berupa harta benda agar tidak terjadi kerusakan dan menghindari orang-orang yang tidak bertanggung jawab. Allah mensyari’atkan transaksi sosial yang merupakan kebutuhan primer lainnya. Sedang untuk melindunginya ditetapkan hukuman bagi pencuri, pengharaman *gasab*, penjarah, kewajiban memberi kompensasi bagi seseorang yang merugikan orang lain dan lain-lain.⁷⁷

Al-Hajiyyat adalah segala hal yang sangat di butuhkan sebagai sarana untuk mempermudah kehidupan terhindar dari segala kesulitan. Tidak terpenuhinya tidak menjadikan kepunahan walau akan mengalami *masyaqqah*.

Hajiyyat di bidang memelihara jiwa disyari’atkan aturan *rukḥṣah* (keringanan), berburu, amnesti dan lainnya. Untuk memelihara harta diperintahkan untuk bertransaksi dalam bidang skunder misalnya properti, modal ventura, catering dan lainnya. Sedangkan memelihara keturunan yaitu tentang aturan mas kawin, penetapan syarat saksi dalam zina, aturan khiyar, gadai, jaminan dan larangan *bai’ garar*.

⁷⁷ Muhammad al-Thahir ibn ‘Asyur, *Ibid*, h. 303-306

At-Tahsinīyyat merupakan kebutuhan skunder demi kesempurnaan dalam menjalankan kehidupan. Ketidadaannya bukan menjadikan terganggunya kehidupan serta tidak menimbulkan kesusahan (*haraj*). Jika at-Tahsinīyyat tidak dipenuhi menjadikan kehidupan kurang walau hal tersebut tidak menjadikan kesengsaraan.

Syari'at at-Tahsinīyyat dibidang memelihara agama adalah *thaharah* serta aturan tentang aurat agar ditutup. Memelihara jiwa adalah bagaimana tata cara makan minum, menghindari sesuatu yang makruh dan tidak boros. Sedang untuk memelihara harta terdapat larangan jual beli benda najis dan melarang jual beli terhadap jualan yang lain. Memelihara keturunan adanya ketentuan kesetaraan *kafa'ah* dan etika berumahtangga baik dalam hubungannya atau yang lainnya.

Selain itu *al-Hājiyat* juga berstatus sebagai *mukammilah ad-Darūrīyat*, at-Tahsinīyat berfungsi sebagai *mukammilah al-Hājiyat*. Sedang *ad-Darūrīyat* merupakan induk dari segala *maṣlahat*.

Ghazali mengklasifikasikan *maṣlahat* berbeda dengan asy-Syatibi, yaitu dengan tiga kemaslahatan; *maṣlahat mu'tabarah*, *maṣlahat mulghah* serta *maṣlahat mursalah*.⁷⁸

Maṣlahat mu'tabarah adalah kemaslahatan ditunjukkan *naṣ*.⁷⁹ Sebagai salah satu faktor berkembangnya aturan Islam, *maṣlahat* semacam ini bisa dibenarkan dan dimasukkan dalam kajian *qiyās*. Ahli hukum Islam memiliki konsensus dalam hal ini. Pada petunjuk syari'at ini, *maṣlahat mu'tabarah* menjelaskan secara eksplisit (tekstual) dengan *naṣ* atau *ijma'*, sebagaimana pandangan Ghazali tentang *qiyās*.⁸⁰ Dalam *maṣlahat* ini unsur-unsur yang membentuk *maṣlahat* antara lain menjaga keimanan (*khifz ad-dīn*) yaitu menjaga agama dengan jihad melawan orang-orang yang keluar dari Islam, menjaga jiwa (*khifz an-nafs*), memberi *qīṣaṣ* terhadap pembunuhan dengan sengaja, menjaga akal (*khifz al-'aql*), memberikan hukuman kepada pemabuk, menjaga keturunan (*khifz an-naṣl/al-'irdh*) Semua ini dikenal sebagai *uṣulul khamsah* atau bersifat *Darūrīyah*.

⁷⁸ Al-Ghazali, *al-Mustasfā*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt.), h. 284-286

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.*

Maṣlaḥat muktabarah, manfaat yang terdapat dalam syari'ah. Misalnya tentang kasus pemabuk, karena perbedaan alat pemukul yang digunakan Nabi Muhammad SAW, hukuman bagi orang yang minum minuman keras di hadapan Nabi dimaknai berbeda oleh para ulama Fikih. Seperti aturan *maṣlaḥat* hingga *qiṣaṣ*.

Maṣlaḥat mulgah merupakan kemaslahatan yang dibatalkan *naṣ*.⁸¹ Dalam menetapkan aturan Islam, *Maṣlaḥat* tertentu tidak perlu diperhitungkan. Dalam hal ini, ada juga konsensus di antara para ahli hukum Islam. Para ulama setuju untuk tidak menggunakannya dalam hidup karena ketidakabsahannya jelas bagi *Maṣlaḥat* saat berhadapan dengan *naṣ qoṭ'i*. *Naṣ* Al-Qur'an surah an-Nisā: 11 bertentangan dengan persamaan perempuan dalam hak waris.⁸²

Manfaat *Maṣlaḥat Mulgah*, yang diingkari oleh syari'at karena bertentangan, misalnya, jika ada seseorang yang berhubungan seks melanggar hukum kifarāt maka dihukum membebaskan budak, berpuasa selama 60 hari tanpa berhenti, memberikan makan orang fakir sebanyak 60 orang. Dengan demikian, al-Laits ibn Sa'ad membuat ketetapan tentang hukum tentang penguasa jika berhubungan seks siang-siang sedang berpuasa Ramadhan berupa puasa selama enam puluh hari tanpa henti.⁸³

Dalam hal tersebut, banyak ulama berpendapat bahwa keputusan yang dibuat al-Laits berseberangan dengan Hadis tersebut, menurutnya model hukuman yang diberikan harus secara berurutan. Karenanya, ulama-ulama fikih menyimpulkan bahwa puasa dua bulan berturut-turut adalah keuntungan yang bertentangan dengan kehendak *syara'* daripada membebaskan seorang hamba dengan tuntutan, sehingga putusan menjadi batal demi hukum. Menurut kesepakatan mereka, keuntungan semacam ini disebut *Maṣlaḥat mulgah* dan tidak bisa dijadikan dasar pembuatan undang-undang.

⁸¹ Al-Ghazali, *Ibid*, h. 284-286

⁸² Firman Allah:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمُ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ ...
Artinya: "Allah telah mensyari'atkan (mewajibkan) kepadamu tentang (pembagian warisan untuk) anak-anakmu, (yaitu) bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua orang anak perempuan ...". *Ibid*, h. 79

⁸³ Al-Hasan, *Ibid*, h. 428

Maṣlaḥat mulgah adalah *maṣlaḥat* yang tidak sah atau *maṣlaḥat* yang kehadirannya ditolak syari'at, seperti *maṣlaḥat* zina. Karena kebahagiaan berzina bisa disebut *maṣlaḥat* materi akan tetapi batal karena syari'at oleh arus *naṣ-naṣ*. Demikian pula, *maṣlaḥat* riba, minum arak, dll.

Maṣlaḥat dimana tidak ada dalil tertentu/pasti yang mendukung atau menolak/membatalkannya. *Maṣlaḥat* ini dikenal sebagai *maṣlaḥat mursalah*.⁸⁴ Para ahli hukum Islam tidak setuju tentang apakah *maṣlaḥat mursalah* pantas diperhitungkan dalam memutuskan hukum atau tidak.

Maṣlaḥat mursalah adalah sebagian metode yang digunakan dalam berijtihad sehingga hukum Islam kompleks serta kontekstual kasus-kasusnya sesuai zamannya dan selalu baru. Salah satunya menggunakan bentuk *Maṣlaḥat mursalah*. Persoalan lama yang diputuskan secara ijtihad secara hukum tetapi tidak lagi penting dalam masyarakat, karena zaman yang berbeda-beda, maka persoalan lama dapat diputuskan atau diubah sesuai dengan syarat hukum masa itu atas dasar pertimbangan yang lebih menguntungkan.

Karena materi hukum tidak subjektif dan tidak ada perselisihan dengan dasar hukum, Ibnu Taimiyah menempatkan *maṣlaḥah mursalah* sebagai dasar hukum dalam memutuskan undang-undang yang tidak memiliki hukum sebelumnya tetapi tidak menentukan *maṣlaḥah* intinya, Ibnu Taimiyah tidak memungkiri bahwa *maṣlaḥah al-mursalah* merupakan sumber hukum, sehingga dalam memutuskan tuntutan hukum tidak ada perbedaan dengan mazhab Imam miliknya. Ada himbauan dalam keraguannya untuk tidak menggunakan *maṣlaḥah al-mursalah* secara sewenang-wenang sebagai dasar pembenaran, Ibnu Taimiyah dalam menggunakannya berehati-hati, supaya tidak menawarkan insentif hukum berdasarkan keinginan dan nafsu untuk diadopsi. Baik Ibnu Taimiyah maupun Ibn Qayyim menerapkan dalam berbagai ketentuan hukum fikih konsep dasar hukum *maṣlaḥah al-mursalah*.

⁸⁴ Al-Ghazali, *Ibid*, h. 284-286

Sasaran *syara'* harus diselesaikan dan termasuk dalam prinsip *maṣlaḥah muarsalah* adalah menolak ke-*mudharat*-an. Atas dasar itulah *maṣlaḥah muarsalah* diakui ulama Hanafiyah sebagai dalil dalam menegakkan hukum, asalkan ada untungnya dan didukung oleh *naṣ* dan *ijma'*. Dalam proses *Istiḥsān*, pelaksanaan definisi *maṣlaḥah muarsalah* di kalangan Hanafiyah sangat luas.⁸⁵

Mazhab selain Hanafiyah, mengakui *maṣlaḥah mursalah* sebagai dasar dalam menentukan hukum, kenyataannya kedua mazhab yaitu Maliki dan Hambali banyak anggapan bahwa mereka sebagai ulama fikih terlengkap dan terinci untuk mengaplikasikannya. Produk induksi dari logika himpunan *naṣ* menurut mereka adalah *maṣlaḥah mursalah*, tetapi bukan dari *naṣ-naṣ* komprehensif seperti pada *Qiyās*.

Seluruh hukum Tuhan pasti mengandung *maṣlaḥat* dunia dan akhirat sebagaimana para ulama bersepakat tentang itu, dengan menyatakan bahwa *maqāṣid asy-syari'ah* merupakan wujud kemaslahatan sebenarnya bagi manusia.⁸⁶ Hukum syari'at tidak berdiri sendiri tanpa konsep *maqāṣid asy-syari'ah* namun dalam pembahasannya selalu berkaitan.

Bukti bahwa kemaslahatan diperhatikan bisa ditemukan dasarnya, Al-Qur'an, al-Hadīṣ serta pemikiran *fuqahā*.

Al-Qur'an juga menjelaskan kemaslahatan diantaranya ayat 107 dalam surah al-Anbiyā.⁸⁷ Dalam ayat di atas dijelaskan sesungguhnya Rasul bertindak dengan seluruh alam sebagai rahmat. Untuk melaksanakan tujuan tersebut, tentunya baik di dunia ini maupun di akhirat tidak akan terlepas dari perhatian manusia. Ketika rahmat muncul tanpa diikuti *maṣlaḥat*, itu menggelikan. Keunggulan Islam bukanlah *maṣlaḥat* yang memiliki nilai-nilai profan tetapi selalu memiliki nilai moral.⁸⁸

⁸⁵ Al-Ghazali, *Ibid*, h. 284-286

⁸⁶ Saif ad-Din Abi al-Husain Ali Ibn Muhammad al-Amidi, *al-Ihkām fi Uṣūl al-Ahkām*, (Beirut : Dar al-Kutub al- Ilmiyah) vol III, h. 411

⁸⁷ Firman Allah :

وما ارسلناك الا رحمة للعالمين
Artinya : “Dan Tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam”. *Ibid.*, h. 332

⁸⁸ Muhammad Ibn 'Ali Ibn Muhammad asy-Syaukani, *Fath al-Qadir*, (Beirut: Dar al-Fikr), vol. III, h. 430

Kedua sisi kehidupan manusia ditembus oleh iman. Meski terkesan tidak berarti dan tidak berharga, *Maṣlahat* yang memiliki makna sosial sebenarnya merupakan bagian dari kesempurnaan keimanan seseorang menurut Allah.⁸⁹ Hal ini dapat dilihat pada referensi untuk menghilangkan benda yang mengganggu jalanan. Hal ini menggambarkan, ketika manusia tidak memperhatikan hubungan yang jelas dengan Tuhan, iman yang sempurna dapat dicapai. Selain itu, keimanan yang sempurna sering kali berarti memperhatikan nasib orang lain, ini membuktikan bahwa ajaran dalam Islam tidak hanya sebatas yang terlihat dan terpikirkan.

Argumen as-Sunnah disisi lain adalah tentang kemudahan dapat mendatangkan kesulitan. Hal ini mengimplikasikan bahwa masalah dapat menjadi penyebab kenyamanan dan memberikan ruang bagi kepentingan individu dalam waktu yang singkat.⁹⁰

Secara umum mampu memahami tanggung jawab hukum merupakan syarat bagi seorang hamba yang dibebani oleh hukum. Parameter tersebut dirumuskan dalam bentuk kondisi keseimbangan dan rasionalitas. Namun dalam beberapa kasus, penerapan kondisi ini secara kaku dapat mengakibatkan hilangnya porsi *maṣlahat*.⁹¹

⁸⁹ al-Hadits:

عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : الإيمان بضع وسبعون شعبة أفضلها لا إله إلا الله وأوضعها إمطاة الأذى عن الطريق والحياء شعبة من الإيمان

"Dari Abu Hurairah RA. Ia berkata, Rasulullah Saw bersabda: 'Iman terdiri lebih dari tujuh puluh cabang. Paling utama adalah *la ilaha illa Allah* dan yang paling rendah adalah menyingkirkan penyakit (benda yang menyakitkan) dari jalan. Dan sifat malu termasuk iman'. (HR. an-Nasa'i). lihat, Sunan an-Nasa'i, *al-Iman wa Syarai'uhu, bab zikr al-Sya'b al-Iman*, (Maktabah as-Samila, Ishdar ats-Tsani) al-Hadits no. 5022.

⁹⁰ al-Hadits:

الدين يسر احب الدين الى الله الحنيفية السمحة

"Agama itu adalah mudah, agama yang disenangi Allah adalah agama yang benar dan mudah" (al-Hadits yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dari Abu Hurairah). Dan juga al-Hadits yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dari Anas sebagai berikut:

يسروا ولا تعسروا

"Mudahkanlah dan jangan mempersulit".

⁹¹ Sebagai contoh, sebuah benda yang dirusak oleh anak kecil. Menurut hukum *taklifi* tidak ada kewajiban bagi anak untuk memberikan kompensasi. Tentunya ini akan merugikan pemilik barang. Disinilah letak peran hukum *wad'i*. Dengan memakai pola hukum *wad'i*, permasalahan perusakan anak kecil dapat teratasi. Karena dalam hukum *wad'i* merusak dianggap sebagai sebab kewajiban memberikan kompensasi tanpa melihat subyek tindakan tersebut. Dengan demikian *maṣlahat* si korban tidak terabaikan. Ini menunjukkan bahwa hukum-hukum syari'at secara tuntas telah mengakomodir segala unsur *maṣlahat* bagi seorang hamba ketika ia berinteraksi sosial atau hubungan dengan Tuhan.

Misi untuk memberantas budaya masyarakat tidak datang dari agama. Agama adalah pedoman manusia untuk kesempurnaan hidup dan realisasi kemaslahatan. Kalau termasuk *maṣlaḥat*, semua tuntunan manusia pasti bisa ditentukan secara syara' apakah kebudayaan itu bertindak sebagai tujuan atau hanya perantara. Menentukan apa yang mengandung *maṣlaḥat* adalah hal yang wajar dan adil.⁹²

Ada beberapa filosofi yang secara khusus terkait dengan keuntungan. Keuntungan di dunia dan di akhirat dimaksudkan supaya hidup manusia dijamin keberlangsungannya karena alasan yang baik dengan berbagai jenis kemanfaatan, sehingga manusia tetap menginginkan kemudahan dan ruang dalam menjalani roda kehidupan.⁹³

Bergantung pada cara penggunaan, dalil-dalil konsep fikih dapat dinyatakan setiap hal memiliki kegunaan yang bermanfaat dan adakalanya bisa menjadi mafsadat. Penghapusan masalah manusia dan dorongan untuk membuat segalanya lebih sederhana untuk semuanya dan relevan dengan persoalan *rukḥṣah*, yang mencerminkan keaslian dalam penerapan hukum-hukum ini.⁹⁴

⁹² Abdullah Darraz menjelaskan ada kemungkinan budaya yang berlaku di tanah Arab pada masa Nabi Saw adalah warisan dari ajaran Nabi Ibrahim AS. Sehingga kemungkinan beberapa bagian dari tradisi tersebut merupakan syari'at Nabi Ibrahim. Karena itu, Islam datang untuk memurnikan ajaran-ajaran yang telah diselewengkan atau merevisi beberapa bagian yang sudah tidak sesuai dengan prinsip *maṣlaḥat*. Lihat Abdullah Darraz, *Syarh al-Muwafaqat*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2004), cet. Ke-I, h. 263.

⁹³ Kaidah-kaidah:

"Kesulitan menyebabkan adanya kemudahan"

المشقة تجلب التيسير

"Kemudahan itu harus dihilangkan"

الضرر يزال

"Kemudahan-kemudahan itu membolehkan hal-hal yang dilarang"

الضرورات تبيح المحظورات

"Apabila ada dua *mafsadat* yang saling bertentangan, maka diperhatikan mana yang lebih besar *mudaratnya* dengan dikerjakan yang lebih ringan *mudaratnya*"

إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفها

"Hajat (kebutuhan) itu menempati kedudukan *darurat*, baik *hajat* umum (semua orang) ataupun *hajat* khusus (satu golongan atau perorangan)"

الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أم خاصة

⁹⁴ Lihat Abdul Aziz Muhammad Azam dan Ahmad Muhammad al-Hasyri, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah 'Dirasah 'Amaliyah Taḥlīliyah Muqāranah*", (Diktat kuliah Universitas al-Azhar Kairo Mesir), h. 133-243.

2. Relevansi Pemikiran Politik Hukum Ibnu Taimiyah dalam Pembentukan Undang-undang Perkawinan di Indonesia

Politik bisa diartikan sebuah kebijakan, jika politik tersebut dikaitkan dengan hukum menjadi politik hukum, Banyak yang menganggapnya sebagai bentuk regulasi yang dibuat oleh pemerintah atau badan negara yang memiliki kekuasaan untuk menjadikan undang-undang sebagai kebijakan yang menentukan arah kehidupan suatu bangsa. Hukum merupakan komoditi politik, sehingga seolah-olah mendefinisikan mekanisme dan sistem politik juga mempengaruhi pertumbuhannya dalam menyikapi politik hukum. Proses pembuatan undang-undang positif dari undang-undang yang harus dibuat untuk memenuhi kebutuhan perbaikan kehidupan warga negara. Kebijakan publik seringkali dikaitkan dengan politik hukum, dan politik hukum seringkali dianggap sebagai ciptaan hukum.

Siyāṣah Syar'īyyah merupakan proses penataan secara umum kemudian dilakukan oleh kelompok dan tatanan kenegaraan sedemikian rupa sehingga menjamin terwujudnya manfaat dan penolakan kemudaratan tanpa melampaui batas syari'at dan prinsip *kullī*, meskipun berbeda dengan pemikiran dengan ahli *ijtihād*. Undang-undang dibuat dengan tujuan mewujudkan keuntungan serta terpenuhinya hajat hidup manusia dan itu adalah bagian dari konsep fikih politik yang ingin dicapai. Bagian lain dari *fiqh siyāṣah* adalah *Siyāṣah dustūriyah*, politik ini menitikberatkan pembahasannya pada hukum pemerintahan. Secara lebih detail ruang lingkup kajiannya adalah tentang prinsip pokok yang berhubungan dengan sistem pemerintahan, aturan hak dan kewajiban rakyat serta sistem bagaimana membagi kekuasaan. Umumnya bahwa masalah tersebut tidak dapat dibedakan berdasarkan poin-poin utama; *dalā'il kullī* Al-Qur'an dan al-Ḥadīṣ, *maqāṣid asy-Syari'ah* serta ajaran Islam sebagai kontrol rakyat. Selanjutnya, hukum bisa menyesuaikan dengan adanya keadaan dan kondisi yang berubah-ubah, demikian juga dengan hasil produk *ijtihād*, tetapi tidak sepenuhnya. Sebagai pedoman bagi manusia, Al-Qur'an menawarkan landasan yang kokoh dan tidak berubah untuk

semua konsep etika dan moral yang diperlukan untuk keberadaan ini.

Ada tiga penegakan hukum yaitu penegakan hukum, penegakan konseptual, dan penegakan sosiologis yang lahir dari metode penegakan hukum. Penerapan hukum atas kepastian hukum, jika tidak dibarengi dengan keberlakuan sosiologis, hanya sebatas hukum yang kurang menguntungkan. Regulasi filosofis artinya, jika penegakan legalitas hukum tidak dilakukan, undang-undang dibatasi pada tataran konsep dan tidak berpotensi untuk dilandasi. Validitas sosiologis tentang bagaimana, jika tidak didasarkan pada kepastian dan rasa keadilan hukum, aturan itu bisa dirasakan.

Prinsip hukum Islam bersumber dari Al-Qur'an dan nilai-nilai hukum Islam as-Sunnah yang tersebar dalam berbagai teks fikih. Dengan asas memperoleh kewibawaan hukum atau asas keimanan, umat Islam tentu saja terima serta taat dengan aturan hukum yang dihasilkan berdasarkan wahyu Tuhan sebagai kemutlakan dengan tidak memberikan perbedaan terhadap nilai hukum yang bersifat khusus ataupun umum berkenaan dengan ibadah demikian juga dengan muamalah. Walau demikian, hal itu tidak diterima secara luas namun pada kenyataannya berhasil.

Mentalitas serta kekuatan sosial yang menjadi penentu kebijakan tentang penggunaan hukum, kemudian ada faktor budaya yang juga bisa menjadikan apakah hukum tersebut dihindari bahkan disalahgunakan. Komponen budaya bisa meliputi dari segi nilai serta perilaku masyarakat dalam mengikat dan mendefinisikan sistem hukum dan budaya bangsa secara keseluruhan. Diakui, persoalan yang selalu ada dalam diri manusia adalah tentang adanya rasa keadilan serta ketidakadilan. Karena waktu, tak akan habis ataupun mundur, pasti menginspirasi orang dalam mempertahankan dan menegakkan kesetaraan. Aturan Islam mengamankan pelestarian tentang yang benar dan adil berbasis Al-Qur'an serta adanya larangan terhadap pembelaan bagi mereka yang mempunyai niat buruk.

Peraturan Islam mengamankan bahwa pemerintahan selalu bertumpu pada wahyu dalam menyelesaikan suatu masalah dan

harus berpihak pada kebenaran serta menentang tindakan pengkhianatan. Secara *syar'i* tidak diperkenankan bagi penguasa dalam penegakkan hukum dengan berada di luar standar hukum yang terkandung dalam Al-Qur'an dan as-Sunnah.

Prinsip fikih menyatakan bahwa kebijakan seorang pemimpin harus berorientasi pada kemaslahatan, hal ini memberikan pemahaman bahwasannya kebijakan berkenaan dengan hak dan kewajiban rakyat terkait kesejahteraan rakyat serta bertujuan membawa kemaslahatan, karena seorang yang memimpin mempunyai kewajiban dalam mengemban amanah rakyat karena hal itu seseorang diangkat dengan konsekuensi selalu melihat kondisi dan situasi masyarakat yang dipimpinnya. Selain itu, berdasarkan aturan, seorang pemimpin tidak diperkenankan keluar dari prinsip serta aturan hukum yang berlaku ketika menentukan kebijakan yang menyangkut dan berkaitan dengan rakyat, sehingga walaupun penguasa menetapkan orang jahat menjadi imam, itu tidak dibenarkan oleh hukum. .

Terdapat ketentuan harus terpenuhi berkaitan dengan syarat yang tertuang di aturan yaitu bahwa keputusan yang ditetapkan seorang pemimpin harus sesuai dengan *al-Maqāṣid asy-Syari'ah*, pemilik kebijakan sebagai seorang penguasa harus memiliki sikap profesional sesuai dengan bidangnya serta mengetahui masalah yang ditanganinya. Pilih kebijakan terbaik di antara kemaslahatan yang akan dicapai, serta hindari kemungkinan munculnya kerusakan yang akan terjadi. Arah kebijakan yang jelas dari pemerintah pada prinsipnya memberikan ketenangan dan memberikan solusi dalam menghadapi perselisihan.

Pilar yang wajib dipenuhi dalam aturan ini ialah; Adanya kekuatan publik yang dipercaya oleh rakyat atau perpanjangan tangan dari rakyat yang dipimpinnya; Ada kekuatan yang lebih spesifik sesuai bidang keahliannya tentang kualifikasi seseorang dalam mewakili; Ada kebijakan dalam pemerintahan dan kekuasaan khusus sesuai dengan *al-Maqāṣid asy-Syari'ah*; Ada kerugian yang harus dicapai, atau menghindari kesulitan yang lebih besar.

Hukum Islam sebagai hukum yang sempurna. Kesempurnaan hukum Islam karena keabsahannya tak terbatas dengan batasan

lokasi serta zaman. Konsep universalitas inilah yang dijadikan potensi penerapan hukum Islam menjadi legalistik secara formal.

Kesatuan umat, *ummat wāḥidah*; Gagasan tentang persatuan umat manusia menunjukkan bahwa manusia saling mengandalkan. Ketergantungan itu lahir menjadi kebiasaan 'Urf dari dedikasi hingga tindakan. Ini adalah budaya di mana setiap orang tunduk dan harus berkomitmen pada perilaku adat dalam konsep kebaikan. Hukum adat dipastikan berlaku dari segi hukum Islam, sepanjang tidak bertentangan dengan ketentuan hukum Islam. Setelah masyarakat menerima Islam, tradisi tidak selalu ditiadakan atau ditolak sebagai salah satu pilar kehidupan masyarakat. Tuntutan untuk kebaikan kehidupan komunitas atau masalahnya. Konsekuensinya, hasil ijtihad berdasarkan adat istiadat menjadi bagian dari hukum Islam.

Untuk mengenal satu sama lain, Allah menghasilkan manusia dengan suku dan kebangsaan. Untuk memenuhi kebutuhan hidup, keberagaman suku dan bangsa menjadi pemicu persaingan. Konsep ini bertumpu pada keesaan akidah, yang merupakan bentuk kesepakatan antara manusia dengan Tuhan bahwa di bawah pengawasan-Nya segala aktivitas manusia untuk selama-lamanya. Keyakinan tentang keberadaan Tuhan mendorong manusia untuk selalu berada di atas kebaikan dalam setiap aktivitas dalam kehidupan sehari-hari. Artinya, keberadaan Tuhan mendorong manusia untuk saling menghormati, saling mencintai, berkomunikasi satu dengan yang lain, berinteraksi satu dengan yang lain, dan semua itu mengarah pada satu tujuan, yaitu menciptakan perdamaian dan kemakmuran sejati.

Keseimbangan umat, *Ummatan Wasaʿan*; dalam keseimbangan penuh, dalam ciptaan Allah SWT tentang semesta alam; semuanya bermanfaat bagi manusia serta tidak ada perbedaan perlakuan di antara sesama makhluk. Tujuan hukum Islam adalah menjadikan karakter yang kuat dalam masyarakat. Karakter tersebut membuat ikatan emosi antar sesama dengan persaudaraan, toleransi serta ikatan kasih sayang bahkan sikap tersebut ditunjukkan dalam dunia universal tanpa terikat batas wilayah. Penempatan umat seperti inilah yang menjadikan posisi manusia sebagai mediator dalam

membuktikan diri sebagai orang dengan memberikan aman, tentram, sejuk, sejahtera.

Rasul SAW merupakan utusan dengan keberkahan untuk semesta dengan misi bagi manusia adalah tersampainya kabar baik dengan diikuti akhlak yang sempurna. Nabi sebagai *rahmatan lil'ālamīn*; perjanjian Islam yang dia bawa tidak dibatasi atau sebagian bersifat lokal. Namun itu memiliki prinsip universal. Pentingnya universalitas Islam selalu terwujud dalam segala tingkah laku individu dan kolektivitas dalam masyarakat baik dalam urusan hukum negara, hukum agama, perekonomian, kebudayaan dan lainnya.

Dari segi sejarah, adanya aturan yang termuat dalam UUD 1945 merupakan pikiran yang berasal dari adanya Piagam Jakarta yang menetapkan kata Ketuhanan Yang Maha Esa bagi para pemeluknya dengan menegakkan syari'at Islam. Artinya dalam hukum nasional formalisasi legalistik hukum Islam merupakan suatu keharusan. Begitu pula dengan amanat Pasal 29 ayat (2) UUD 1945 yang menyatakan bahwa negara menjamin kemerdekaan setiap warga negara untuk menjalankan agama dan ibadah sesuai dengan agama dan keyakinannya.

Sangat logis, dalam konteks perdebatan tentang reformasi hukum di Indonesia, hukum Islam harus ditangani untuk memenuhi kebutuhan riil mayoritas, termasuk kepentingan nasional. Selain itu, dapat dikatakan bahwa hukum yang bersumber dari dukungannya harus mengatur masyarakat. Oleh karena itu, reformasi hukum di Indonesia memerlukan pemikiran ulang agar hukum Islam dapat memenuhi kebutuhan masyarakat Muslim.

Pemberlakuan hukum dan ajaran Islam menjadi bagian hukum nasional didasarkan terhadap Pancasila sila pertama dan Pasal 29 UUD 1945. Namun, beberapa aturan dan ketentuan pemerintah tidak diperlukan dalam menegakkannya, karena cakupan dalam hukum Islam sangat luas berbeda dengan yang dimiliki hukum nasional. Dalam kaitan ini, menerapkan hukum dan ajaran Islam bagi Muslim Indonesia perlu diseimbangkan dari berbagai sisi baik hukum ataupun institusiya. Dalam berbagai bentuk regulasi, semangat untuk mewujudkan nilai ajaran Islam dan hukumnya di negara sesuai

dengan hukum Indonesia bisa terwujud. Indonesia dengan mayoritas Muslim dengan sendirinya menjadi inspirasi bagi perkembangan hukum nasional, tanpa mengabaikan kemajemukan, dari produk hukum yang bernilai sekuler hingga hukum Islam.

Di Indonesia, penerapan syari'at Islam tidak bisa berlaku dan diaplikasikan dengan sendirinya, namun harus disesuaikan dengan perkembangan politik yang berjalan dalam pemerintahan. Bahkan, dalam menentukan keputusan hukum harus ada interaksi dan masukan sesuai dengan budaya dan sosial yang sudah tertanam di masyarakat. Pemerintahan Islam, bagaimanapun, telah mengalami pertumbuhan yang berkelanjutan, dengan bantuan kekuatan sosial-budaya.

Dalam implementasinya, berbagai pandangan dan persepsi tentang pluralitas pemahaman umat Islam terhadap hakikat hukum Islam memiliki konsekuensi. Menurutnya, empat corak yang terbagi dalam sudut pandang berbeda di bidang pemikiran hukum Islam, yakni kitab fikih, keputusan pengadilan, undang-undang dan aturan yang berlaku di negara Islam dan keputusan para ulama melalui fatwa.

Keterlibatan semua pihak dan lembaga terkait diperlukan dalam pengembangan proses peralihan hukum Islam menjadi dominasi hukum pemerintahan Indonesia, seperti hubungan antara Islam dan negara baik dalam ranah hukum atau yang lain harus tetap mengacu pada kebijakan politik yang sedang berjalan. Hukum yang dihasilkan dari proses politik adalah hasil bertemunya para elit dengan berbagai strata yang ada dalam masyarakat. Peluang perkembangan hukum Islam untuk bertransformasi semakin besar manakala para politisi Muslim mempunyai pengaruh negosiasi dalam perpolitikan Indonesia.

Konteks undang-undang *Takhrīj al-Aḥkām fi an-Naṣ al-Qānūn*, transformasi hukum Islam merupakan hasil interaksi antar elit, termasuk para 'alim, organisasi kemasyarakatan, pejabat keagamaan. Posisi elit Islam dalam menyikapi elit di tingkat legislatif, misalnya, sangat dominan dalam pelaksanaan UU No 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, sehingga RUU Perkawinan No.1 / 1974 bisa dikodifikasi. Dalam hal legislasi hukum Islam, proses diambilnya

kebijakan politik pada level legislatif dan eksekutif harus diterapkan pada politik hukum yang dianut secara kolektif oleh badan-badan negara. Jika sudah melewati jalur politik dalam kekuasaan yaitu legislatif dan eksekutif, serta terpenuhinya standar serta desain peraturan yang tepat, maka dapat ditetapkan undang-undang sebagai peraturan tertulis yang terkodifikasi.

Pendekatan filosofis proses legislasi hukum Islam adalah dalam perumusan undang-undang, pemerintah dan DPR memiliki kekuasaan. Pasal 5 ayat (1) UUD 1945 disebutkan; dengan persetujuan Dewan Perwakilan Rakyat, Presiden memiliki kewenangan untuk membentuk undang-undang. Sementara itu, dalam klarifikasi terkait Pasal tersebut, disebutkan selain kekuasaan eksekutif, kepala negara menjalankan fungsi legislatif di lingkungan negara bersama-sama dengan Dewan Perwakilan Rakyat.

Undang-undang perkawinan merupakan salah satu jenis peraturan perundang-undangan yang disinyalir sangat dipengaruhi oleh aspirasi politik khususnya di Indonesia oleh umat Islam, padahal sejarah telah mencatat proses awal yang begitu lama hingga lahirnya Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974 tentang perkawinan.

Dalam hal ini, ketika kebijakan hukum diartikan sebagai arah kebijakan negara, maka terkait dengan diundangkannya Undang-Undang No. 1974 tentang perkawinan, yang mengandung arti bahwa arah kebijakan yang dimaksud harus berorientasi pada kemaslahatan umat dengan mengakomodasi keinginan umat Islam yang tertuang dalam salah satu bentuk peraturan perundang-undangan. Harapannya tentu saja ketegasan dan penghormatan negara diberikan kepada prinsip-prinsip Islam yang telah lama merumuskan tata cara pembentukan hukum dalam masyarakat Indonesia. Dengan cara demikian, selain juga memperhatikan latar belakang Indonesia yang dikenal multi-agama, etnis dan budaya dalam arti kepentingan bersama, perjuangan umat Islam, yang melibatkan pemberlakuan syariat Islam di beberapa bagian, dapat diwujudkan di setidaknya satu per satu.

Perlu disadari oleh umat muslim untuk mengambil jalan secara struktur dan juga birokrasi dari sistem yang ada di negara dengan strategi atau politik. Para intelektual juga aktor politik terutama

Muslim agar mau mengambil langkah strategis yang menyentuh langsung puncak pemerintahan pada tahap ini. Sedangkan pada sisi struktur dan fungsi ada kemajuan yang relatif signifikan dalam bentuk keikutsertaannya ke semua lini yang ada dalam pemerintah mulai tingkat pusat sampai daerah, dalam memperkuat sipil dan militer. Oleh karena itu dapat diasumsikan bahwa menjadikan kekuatan Islam dalam berpolitik sebisa mungkin dilakukan melalui dua metode: konflik, represif dan struktural fungsional atau akomodatif. Setidaknya inilah corak dari ragam interaksi negara Indonesia dengan Islam.

Dari sudut pandang ilmu kenegaraan, gagasan transformasi hukum Islam di Indonesia bisa dilihat. Dijelaskan bahwa kebijakan tertinggi suatu bangsa dalam berpolitik ada pada rakyat apabila menganut teori bahwa kedaulatan ada ditangan rakyat. Untuk memberi masukan tentang hukum perkawinan, umat Islam harus berada dalam lingkaran negara.

Negara mempunyai tujuan dalam penegakan hokum serta ada jaminan terhadap masyarakat tentang kebebasan. Dalam batasan undang-undang, kebebasan. Sedangkan hukum di sini yang berhak untuk mewujudkannya adalah individu itu sendiri. Atas dasar inilah maka Undang-undang harus dibentuk atas kehendak umum, di mana semua individu terlibat langsung dalam proses pembuatan undang-undang tersebut. Kehendak rakyat secara umum diimplementasikan di Indonesia dalam rangka kenegaraan di lembaga negara tingkat tinggi melalui perwakilan rakyat baik MPR, DPR serta DPD. Dengan demikian, DPR harus terlebih dahulu menyetujui munculnya pemahaman tertulis bahwa eksekutif membuat RUU sebelum diundangkan dan berlaku.

Ada beberapa acuan yang dapat digunakan agar undang-undang diketahui isinya, di antaranya adalah dengan menggunakan tiga cara: Pertama, berdasarkan pada ketentuan UUD 1945 yang berisi sekitar delapan belas butir pasal yang membahas tentang hak-hak manusia, pembagian kekuasaan serta pembentukan negara dan organisasi; Kedua, berdasarkan pengetahuan bernegara yang didasarkan kepada hukum baik formal, liberal atau sosial modern;

Ketiga, didasarkan pada perspektif penyelenggaraan ketatanegaraan, yang mengacu pada norma dan konstitusi negara.

Dalam memandang *maqāsid syari'ah*, Ibnu Taimiyah, nalar tidak boleh ijtiḥad, dan harus menyatakan ketaatan total kepada Al-Qur'an dan as-Sunnah. Hikmah dan *maqāsid syari'ah* selalu disebut-sebut oleh Ibnu Taimiyah. Apalagi *maṣāliḥ* dan *maḥāsīd* yang akan terjadi jika dilanggar juga dibawakan oleh Ibnu Taimiyah. Ibnu Taimiyah melakukan teknik *Ijtihād bi ar-Ra'yi* atau *bi al-Qiyās* dalam pelaksanaan ijtiḥad untuk mengeluarkan fatwa. Dia juga menyatakan tidak diperbolehkan adanya pertentangan dengan *qiyas* dalam hukum Islam. Tidak boleh bertentangan menggunakan *qiyas* dengan benar, sebab seluruh hukum dalam Islam mengandung *maqāsid syari'ah*nya masing-masing. Ibnu Taimiyah meyakini bahwa 'illat hukum bukan hanya hakikat *munṭabi*' sebagaimana yang diarahkan pada umumnya oleh ulama asal, tetapi juga ciri-ciri hikmah yang terkandung dalam hukum sebagaimana dimaksud dalam teks, sepanjang relevan. itu juga bisa menjadi 'illat Hukum. Ternyata Ibnu Taimiyah memiliki pemikiran liberal ketika mencari 'illat hukum.

Yang dimaksud dengan *maṣlaḥat* menurut Ibnu Taimiyah yaitu perspektif yang dikeluarkan oleh seorang yang sedang berijtiḥad kerkaitan dengan amal perbuatan manusia yang di dalamnya ada kebaikan dan tidak adanya pertentangan dengan hukum-hukum yang ditentukan oleh syara'. Artinya, hakikat *maṣlaḥat* adalah amalan yang dijadikan sasaran oleh syara'.

Dari rumusan tersebut dapat ditarik gambaran konseptual bahwa perlu adanya prosedur ketatanegaraan yang selaras baik dengan cita-cita serta adanya norma-norma yang ada di hukum Indonesia untuk mengkodifikasi hukum/aturan Islam menjadi hukum *at-Takhrīj al-Aḥkām fi an-Naṣ -Taqnīn*. Tujuan kodifikasi dan penyatuan hukum Islam, serta penyusunan RUU baru, adalah untuk menjamin kepastian hukum, baik untuk penegakan hukum maupun untuk kemaslahatan masyarakat.

Sejalan dengan dinamika politik di Indonesia, sinergitas tentang tujuan dan proses transformasi hukum Islam kedalam hukum Indonesia sudah berjalan. Tiga fase hubungan negara Islam, yaitu fase antagonis dengan nuansa konflik, fase timbal balik kritis

dengan nuansa menjadikan struktur secara Islam, kemudian fase menerima dan mengakomodir dengan nuansa damai memungkinkan akan tercapai dan terciptanya aturan perundang-undangan. dengan nuansa hukum Islam. Perkembangan politik hukum yang terjadi di Indonesia dalam rangka pemberlakuan syari'at Islam di Indonesia mengalami pasang surut. Dalam melaksanakan proses tersebut, faktor kebudayaan dan sosial kemasyarakatan mempunyai peranan penting dalam membuat keputusan juga tertanam di dalamnya. Namun, hukum Islam terus berkembang sesuai dengan perkembangan politik dan sosial kebudayaan yang ada tersebut.

Dalam implementasinya, berbagai pandangan dan persepsi tentang pluralitas pemahaman umat Islam terhadap hakikat hukum Islam memiliki konsekuensi. Empat bentuk yang terbagi dalam sudut pandang berbeda di bidang pemikiran hukum Islam, yaitu teks fikih, putusan peradilan, peraturan yang ditetapkan oleh undang-undang negara-negara Muslim serta hasil keputusan para ulama.

Dalam rangka memasukkan syari'at di Indonesia, keempat faktor tersebut diduga memiliki pengaruh yang besar. Apalagi sejak masuknya Islam pertama kali ke Indonesia, hukum Islam sebenarnya sudah berlaku, di mana stigma hukum yang berlaku diklasifikasikan menjadi hukum adat, hukum Islam dan hukum Barat. Aturan Islam, sementara itu, digunakan dalam dua bentuk. Pertama, memberlakukan hukum Islam secara terstruktur mengandung arti bahwa ia telah terkodifikasi dalam sistem hukum negara. Kedua, pemberlakuan hukum Islam secara normatif yaitu dengan keyakinan bahwa di dalam hukum Islam terdapat sanksi untuk menegakkannya.

Keterlibatan semua pihak dan lembaga terkait diperlukan guna pengembangan pelaksanaan perubahan hukum Islam menjadi dominasi hukum di Indonesia, seperti hubungan antara Islam dengan negara yang masih tetap berpatokan pada keputusan politik secara hukum sebagaimana adanya. Hukum politik adalah hasil hubungan antara elit yang bermuara pada berbagai klaster yang ada dalam sosial dan kebudayaan. Peluang perkembangan hukum Islam untuk bertransformasi semakin besar manakala para elit politik Muslim mempunyai pengaruh negosiasi dengan baik dalam berpolitik. Dalam rangka pembentukan hukum nasional, kebijakan

hukum mengarah kepada penyatuan serta menyatukan hukum disesuaikan dengan kebutuhan yang ada di dalam masyarakat. Beberapa jenis hukum tertulis, terutama yang bersifat netral yang bekerja di rekayasa sosial, dikodifikasi dan disatukan. Penyatuan hukum Islam diterima dalam kerangka hukum nasional, seperti halnya umat Islam.

Definisi negara hukum memiliki ciri-ciri sebagai berikut: perlindungan terhadap hak asasi; memiliki prinsip tentang cara membagi kekuasaan; pemerintahan berdasar hukum; prinsip keadilan; prinsip kesejahteraan warga negara. Untuk mewujudkan hal tersebut, terbukti dari alinea keempat Pembukaan UUD 1945 terdapat peluang yang sangat besar bagi umat Islam untuk melaksanakan Islamisasi institusi sosial, budaya, politik dan hukum Islam Indonesia atas dasar tersebut. Berkaitan hal tersebut, tata kehidupan dan kebudayaan dipengaruhi oleh kuantitatif konsep perkembangan hukum serta politik masyarakat, namun yang demikian secara kualitatif merubah arah melekat yang melekat dalam peraturan yang disahkan oleh lembaga tinggi negara bersama pemerintah. Secara khusus, sudut pandang yang demikian, ada upaya dalam bentuk perundang-undangan untuk mentransformasi hukum Islam.

Secara umum terdapat tiga bentuk produk peraturan perundang-undangan yang bernuansa hukum Islam: pertama, hukum resmi negara yang menggunakan pendekatan serta gaya Islam; kedua, proses pembentukan hukum Islam diwujudkan dengan dasar materiil dari unsur-unsur peraturan yang di dalamnya setiap produk peraturan perundang-undangan dijiwai oleh asas.

Hingga sekarang di Indonesia, posisi hukum bernuansa Islam mendapatkan pengakuan dalam sistem hukum pemerintahan. Terhadap penerapan tersebut yang berdampak pada eksistensi kelembagaan masyarakat, budaya, politik dan hukum. Berlakunya UU No. 1974 tentang pernikahan adalah salah satunya.

Berdasarkan tiga alasan tersebut, maka berlakunya hukum Islam di Indonesia mendapat tempat konstitusional, yaitu: secara filosofis, ajaran serta hukum Islam merupakan pedoman, merupakan cita moral dan hukum umat Islam Indonesia, serta berperan dalam

penciptaan norma dasar negara; dilihat dari sisi sosiologis. Sejarah umat menunjukkan bahwa cita dan kesadaran hukum berdasarkan ajaran Islam mempunyai taraf realitas berkelanjutan; dan terakhir, didasarkan pada aturan hukum sebagaimana terdapat di Pasal 24, 25, dan 29 UUD menjadi landasan hukum formal bagi penegakan hukum Islam. Misalnya, implementasi dan tiga alasan yang diberikan di atas adalah produk hukum formal dan material, termasuk undang-undang nomor 1974 tentang Perkawinan, dalam realitas yang lebih konkrit.

Pendekatan konseptual terhadap hukum acara hukum Islam adalah dalam pembentukan undang-undang, pemerintah dan DPR memegang kekuasaan. Dalam Pasal 5 ayat (1) UUD 1945 disebutkan bahwa dengan persetujuan DPR, Presiden memegang kekuasaan untuk membentuk undang-undang. Sementara itu, dalam penjelasan pasal tersebut, selain kewenangan eksekutif, kepala negara menjalankan legislatif di negara bagian bersama-sama dengan Dewan Perwakilan Rakyat.

DPR harus memberikan persetujuan atas setiap RUU yang diusulkan negara berdasarkan ketentuan tersebut. Hal itu sejalan dan sesuai klarifikasi pada pasal 20 (1) undang-undang, meski dewan perwakilan tidak selalu harus menaati seluruh RUU pemerintah. Untuk menyetujui atau menolak RUU tersebut, keterlibatan DPR sebenarnya harus memberikan persetujuan atau kesepakatan.

Setelah orde lama berakhir, kontak antara muslim dengan perpolitikan sebenarnya sudah dimulai sejak kebijakan modernisasi diterapkan oleh Orde Baru, dengan bukti diakomodasinya kebudayaan serta perubahan yang ada sebagai bentuk pemikiran dan pandangan negara Indonesia hasil pengamatan dan perubahan yang ada di Barat yang berakibat pada banyaknya pemikir serta akademisi mengenal ide-idenya. Walau sebelumnya arah pengembangan pembangunan mengarah ke Eropa Timur beralih ke arah Amerika dan Eropa Barat.

Modernisasi menjadi seperti dilema untuk umat Muslim dikarenakan berhadapan dengan pilihan-pilihan, yakni memajukan modernisasi berarti condong ke Barat, sedangkan sebaliknya jika tidak demikian maka Muslim ertinggal dengan tidak adanya peranan

aktif dalam menjalankan program pembangunan secara nasional. Menyikapi modernisasi, umat Muslim ada yang setuju dan menolak hal tersebut sehingga menghasilkan tiga pola sebagai berikut: Pertama, pola permintaan maaf, yang merupakan bentuk perlawanan di kalangan umat Islam terhadap semua nilai yang tertanam dalam wacana ke arah modern, sehingga mengasumsikan bahwa kemodernan sama saja sekularisasi serta westernisasi; kedua, bentuk adaptif, yaitu dengan sikap mengakomodir nilai yang ada dalam modernisasi selama tidak berseberangan dengan Islam; Sedangkan pola ketiga adalah kreatif, yaitu wujud adanya dialog untuk memberikan sikap secara intelektual berkaitan dengan datangnya kemodernisasian. Dari tiga kecenderungan menunjukkan bahwa pendekatan secara intelektual dan akomodatif lazim dibangun sebagai cerminan tatanan dan kehidupan muslim modern.

Di Indonesia, pola hubungan politik yang provokatif belum dianggap sebagai cara terbaik untuk mengislamkan, mengingat penduduk Indonesia belum semuanya beragama Islam yang dapat diintegrasikan dalam kerangka struktur politik yang normal. Ideologi Islam budaya, pada gilirannya, lahir sebagai perantara bagi umat Islam untuk terus berperan dalam percaturan politik nasional. Realitas kebijakan ini setidaknya memberikan hasil positif bagi umat terutama Islam untuk mensosialisasikan politik Islam.

Pada gilirannya, kebijakan politik yang menempatkan Islam di panggung politik nasional dalam peran marginal telah menimbulkan ketegangan yang berbeda antara Muslim dan ajaran dengan pemerintahan. Sejarah melaporkan bahwa telah terjadi perubahan dinamika hubungan Islam dan negara yang bersifat antagonis, saling menguntungkan, dan esensial untuk diakomodir. Asosiasi antagonis merepresentasikan kedekatan Islam dan bangsa. Dengan kondisi negara yang solid dalam menjalankan pengaruhnya terhadap politik ideologi hingga akar rumput menentang ketidakaktifan umat Islam sehingga menciptakan konflik ideologis sehingga menjadikan oposisi Islam. Kaum Santri akhirnya mencoba merefleksikan kembali sudut pandang mereka pada tahap hubungan timbal balik yang kritis dan mengubah diri untuk menghadirkan sisi intelektual arena politik Indonesia. Pilihan rasional-pragmatis telah menghasilkan

pemahaman bersama tentang kepentingan Islam dan pemerintah pada tahap ini. Sedangkan hubungan akomodatif antara Islam dan negara semakin harmonis ketika umat Islam telah bergabung dengan elit dan birokrasi akhirnya hubungan semacam ini dirasakan dalam bentuk penyaluran aspirasi umat Islam untuk membangun sosial yang berbasis nilai dan tatanan, baik dalam berpolitik berekonomi serta berbudaya, nilai-nilai luhur inilah akhirnya terbingkai dalam Pancasila dan Undang-Undang Dasar.

Dengan diundangkannya Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 dan PP No. 9 Tahun 1975, goyahnya aspirasi umat Islam untuk mendapatkan hak hukum dan hukum terlihat jelas.

Dalam pola hubungan timbal balik, dalam sistem kenegaraan, umat Islam harus sadar dengan diperlukannya strategi agar struktural-birokrasi dapat ditempuh. Para intelektual dan politikus diperlukan keberanian untuk bergabung dalam pemerintahan. Dengan melakukan pendekatan secara struktural dan juga fungsional, ada kemajuan yang diraih umat Islam yang relatif cepat dalam bentuk umat ke seluruh struktur pemerintah, sekaligus memperkuat kontrol dalam arti penumpukan sipil dan sipil Islam.

Dalam pola akomodatif, Islam hampir mendominasi seluruh pemerintahan dan serikat negara sebagai antitesis dan pola ikatan sebelumnya. Strategi konflik, pendekatan timbal balik yang krusial pada pendekatan akomodatif, terlihat dari artikulasi politik dan keterlibatan di kalangan umat Islam. Oleh karena itu dapat diasumsikan bahwa mengejar posisi dalam politik bisa dilakukan dengan cara konflik atau akomodatif yaitu masuk dalam struktur dan fungsi negara.

Semua macam aturan yang ada di Indonesia baik dalam bentuk undang-undang atau yang lainnya secara hierarkis akan berakibat adanya perbedaan baik secara fungsi maupun isi. Dapat dikatakan bahwa peran hukum ialah mengatur secara tegas ketentuan UUD 1945; mengatur tentang penjelasan UUD 1945; mengatur tentang TAP MPR; mengatur materi ketatanegaraan.

PENUTUP

A. KESIMPULAN

Paparan deskripsi tentang Pemikiran Politik Hukum Ibnu Taimiyah yang tertuang di Kitab *as-Siyāsah asy-Syar'iiyyah fi Iṣlāh ar-Rā'i wa ar-Rā'iiyyah* Dan Relevansinya Dengan Pembentukan Undang-Undang Perkawinan Di Indonesia dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Politik hukum sebagai sebuah bentuk peraturan yang dibuat pemerintah atau lembaga negara sebagai sebuah kebijakan dalam menentukan arah kehidupan bangsa dengan mendiskripsikan proses, konsepsi dan struktur kekuasaan politik yang berpengaruh terhadap hukum atau sistem politik terhadap pembangunan hukum. *As-Siyāsah asy-Syar'iiyyah* merupakan proses pengelolaan hal-hal bersifat umum yang dilakukan oleh partai dan struktur negara dengan menjamin tercapainya kemaslahatan serta terhindarkan kemudaratannya tanpa melampaui batas-batas syari'ah sehingga tujuan dibentuknya peraturan perundang-undangan untuk merealisasikan kemaslahatan dan memenuhi kebutuhan manusia akan tercapai. Jadi, pemikiran politik hukum Ibnu Taimiyah adalah; Manusia merupakan wakil Tuhan di bumi yang mempunyai kekuatan dan kewenangan dalam pemerintahan untuk membuat peraturan hukum dengan mengutamakan kemaslahatan serta mengetahui arah tujuan dari

kebijakan pemerintahan tanpa melupakan proses pencapaiannya dan bentuk realisasinya.

2. Undang-Undang Perkawinan di Indonesia tidak bisa dipisahkan dari proses perancangan, pembentukan dan pelaksanaan yang melibatkan seluruh struktur kekuasaan negara dan struktur kekuasaan politik, bahkan organisasi sosial kemasyarakatan dan semua unsur yang ada di masyarakat dilibatkan dengan tujuan yang sama yaitu untuk meriah kesejahteraan dan menghindari kesengsaraan dan pemikiran politik Ibnu Taimiyah dalam kitabnya *as-Siyāsah asy-Syar’iyyah fi Islāh ar-Rā’i wa ar-Rā’iyyah* membahas tentang proses pembentukan peraturan dan kekuasaan negara/pemerintahan dan kekuasaan politik tentang bagaimana seorang pemimpin bertanggungjawab aspek kepemimpinan dengan tujuan meraih kemaslahatan dan menghindar dari kemafsadatan serta menjadikan rakyat sejahtera dan terpenuhi kebutuhan melalui proses yang benar tidak keluar dari konsep syari’ah dan sesuai dengan prinsip *fiqh Siyāsah*.

Sehingga ditemukan titik relevansi antara pembentukan Undang-undang Perkawinan di Indonesia dengan pemikiran Ibnu Taimiyah pada:

- a. Negara harus memiliki pemimpin berorientasi mensejahterakan
- b. Negara berwenang menyusun peraturan dan Undang-undang
- c. Negara berwenang membuat aturan pelaksanaan demi ketertiban dan kemaslahatan terhadap (dalil/dasar, hukum-hukum yang sudah ada)
- d. Bentuk penolakan, penerimaan dan dialogis dalam proses penyusunan peraturan dan Undang-undang selalu ada sampai ditemukan kesepakatan.
- e. Negara bertugas dan berwenang untuk menyediakan fasilitas, menegakkan dan melaksanakan peraturan serta undang-undang.

B. SARAN

1. Lembaga negara dan lembaga pemerintahan dari tingkat pusat sampai daerah hendaknya selalu memperhatikan aspek kemaslahatan dan kesejahteraan masyarakat.
2. Partai politik melalui MPR, DPR dan utusan daerah DPD serta aspirasi umat beragama, terutama umat Islam melalui pendapat tokoh, ulama dan pemikir Islam dalam merancang, membuat sebuah peraturan dan undang-undang harus melihat unsur kemaslahatan serta bisa menyesuaikan banyak aspek; suku, agama, ras, sosial, ekonomi, budaya, adat tradisi dan unsur-unsur lain dalam masyarakat agar Bhineka Tunggal Ika tetap terjaga.
3. Akademisi untuk selalu mengkaji dan menggali semua permasalahan yang ada, terutama tentang undang-undang perkawinan agar selalu relevan dengan perkembangan zaman.
4. Masyarakat agar mengindahkan, mematuhi dan melaksanakan ketetapan pemerintah Indonesia.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Qadīr ‘Audah, *at-Tasyrī’ al-Jamā’i al-Islāmi*, (Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, vol III, h. 490)
- Izzuddīn Abd al-Azīz Ibn Abd as-Salām as-Sulamī, *Qawāid al-Ahkām fi Maṣāliḥ al-Anām*, (Beirut : Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999)
- A. Djazuli, *Fikih Siyāsah Implementasi Kemaslahatan Umat Ramburambu Syari’ah*, (Jakarta: Prenada Media Grup, 2007)
- A. Djazuli, *Kaidah-Kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-Masalah yang Praktis*, (Jakarta : Kencana, 2006)
- A. Qadry Azizi, *Eklektisisme Hukum Nasional (Kompetensi antara Hukum Islam dan Hukum Umum)*, (Yogyakarta : Gema Media, 2002)
- A. Rosyadi dan Rais Ahmad., *Formalisasi Syari’at Islam*, 2006
- Abd Wahāb Khallaf, *Ilmu Uṣūl Fiqh*, (Jakarta : al-Majlis al-‘Alā al-Andulusia li ad-Dakwah al-Islāmiyyah, 1972)
- Abd.Muin Salim, *Fiqh Siyāsah :Konsepsi Kekuasaan Politik Dalam Al-Qur’an*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1995)
- Abdul Aziz Muhammad Azamdan Ahmad Muhammad al-Hasyri, *al-Qawāid al-Fiqhiyyah “Dirāsah ‘Amaliyah Tahlīliyah Muqarrarah”*, (Diktat kuliah Universitas al-Azhar Kairo Mesir)
- Abdul Halim, *Peradilan Agama dalam Politik Hukum di Indonesia*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2000)
- Abdul Manan, *Aneka Masalah Hukum Perdata Islam di Indonesia*, (Jakarta :Kencana, 2006)
- Abdul Mudjib, *Kaidah-kaidah Ilmu Fikih*, (Jakarta: Kalam Mulia, 1996)
- Abdul Wahhab Khallaf. *’Ilm Uṣūl al-Fiqh*, (Kuwait: Dār al-Qalam, 1997)

- Abdullah Dārraz, *Syarḥ al-Muwāfaqāt*, (Beirut : Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2004)
- Abdullah Mustofa al-Maragi, *Pakar-Pakar Fiqh Sepanjang Sejarah*, (Yogyakarta : LKPSM, 2001)
- Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Gazali, *al-Mustasyfā min Ilmil Uṣūl*, Editor Dr. Hamzah Zubair Hafiz, (Medina: Islamic University, t.th)
- Abu Ishak Ibrahim asy-Syirāzi, *al-Lumā fi Uṣūl al-Fiqh*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th)
- Abu Ya'la, *Al-Ahkām as-Sulṭāniyyah* disunting oleh Mahmud Hasan, (Beirut : Dār al-Fikr, 1994)
- Abul A'la al-Maududi, *Hukum dan konstitusi :Sistem Politik Islam*, terj. Asep Hikmat (Bandung : Mizan, 1994)
- Abul Hasan Ali an-Nadawi, *Syaikhul Islam Ibn Taimiyah*, (Solo : CV. Pustaka Mantiq, 1995)
- Adnan Qohar dan Anshoruddin, *Hukum Acara Peradilan Islam*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2007)
- Affan Gaffar, *Politik Indonesia: Tradisi Menuju Demokrasi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999)
- Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta : PT. Raja Grafindo, 2006)
- Ahmadi Thaha, *Ibnu Taimiyah: Hidup dan Pikiran-pikirannya*, (Surabaya: Bina Ilmu, 1982)
- Ali al-Sayis, *Nasy'ah al-Fiqh al-Ijtihād wa Atwāruh*, (Kairo : Majma' al-Buḥús al-Islāmiyyah, 1970)
- Ali bin Muhammad al-Amidi, *al-Iḥkām fi Uṣūlil Ahkām*, (Beirut: al-Maktabah al-Islāmi, 1402H)
- Ali Mufrodi, *Islam di Kawasan Kebudayaan Arab*, (Jakarta: logos, 1997)
- Ali Yafie, *Menggagas Fiqh Sosial: Dāri Soal Lingkungan Hidup, Asuransi Hingga Ukhuwah*, Cet I, (Bandung: Mizan, 1994)
- Al-Mawardi, *Al-Ahkām as-Sulṭāniyyah* disunting oleh Ahmad Jad, (Kairo : Dār al-Hadiś, 2006)
- Al-Maududi, *Ibnu Taimiyah: Pelopor Kajian Islam yang Kritis*, (Jakarta: PT Dian Rakyat)

- As-Sarakhsi, *Uṣūl-as-Sarakhsi*, Juz II, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993)
- Asy-Syatibi, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl as-Syari'ah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1991)
- Asy-Syaukani, *Irsyād al-Fuhūl ilā Tahqīq al-Hukm min 'Ilm al-Uṣūl*, (Beirut : Dār al-Fikr, tt.)
- Amir Nuruddin dan Azhari Akmal Tarigan, *Hukum Perdata Islam di Indonesia*, (Jakarta : Prenada Media, 2004)
- Amrullah Ahmad, dkk., *Dimensi Hukum Islam dalam system Hukum Nasional*, (Jakarta : Gemalnsani Press, 1996)
- Andrew Heywood, dalam Budiardjo Miriam, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2007)
- Arso Sosro atmodjo dan A. Wait Aulawi, *Hukum Perkawinan di Indonesia*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1978)
- Basri Seta, *Pengantar Ilmu Politik*, (Jogjakarta: Indie Book Corner, 2011)
- Budiardjo Miriam, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2007)
- Bustanul Arifin, *Pelembagaan Hukum Islam*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1974)
- C.S.T. Cansil, *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia*, (Jakarta : Balai Pustaka, 1989)
- Chamim Thohari, *Reformulasi Pemikiran Hukum Islam*, (Kajian Pemikiran Mahmud Syaltut, 2013)
- Deliar Noer, *Administrasi Islam di Indonesia*, (Bandung : Rajawali, 1983)
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta : Balai Pustaka, 1996)
- Djazuli, *Fiqh Siyāsah: Implementasi Kemaslahatan Umat dalam Rambu-rambu Syariah*, (Jakarta : Kencana, 2007)
- Draf RUU Perkawinan versi Pemerintah, Tahun 1973
- Fakhruddin Muhammad Ibn Umar Ibn Husain ar-Razi, *al-Mahsūl fi 'Ilmi Uṣūl al-Fiqh*, (Beirut : Muassasah ar-Risalah, 1992)
- Fathurrahman Jamil, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta : Logos Wacana Ilmu, 1999)

- Fazlurahman, *Islam*, alih bahasa Ahsin Muhammad (Bandung : Pustaka, 1984)
- Fazlurrahman “Interdependensi-Fungsional Teologi dan Fikih”, dalam al-Hikmah : Jurnal studi-studi Islam, (Bandung : Mizan, 1990)
- Gabriel A. Almond, dalam Basri Seta, *Pengantar Ilmu Politik*, (Jogjakarta: Indie Book Corner)
- H. A. QodriA.Azizy, *Transformasi Fiqh dalam Hukum Nasional, membedah Peradilan Agama*, (Semarang : PPHIM Jawa Tengah, 2001)
- H.M Rasjadi, *Kasus RUU Perkawinan dalam Hubungan Islam dan Kristen*, (Jakarta : BulanBintang, 1974)
- Hasanudin M. Saleh, *HMI dan Rekayasa Asas Tunggal Pancasila*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996)
- Hasbi asy-Syadiqi, *Falsafah Hukum Islam*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1975)
- Hasbullah Bakry, *Pengaturan Undang-undang Perkawinan Ummat Islam*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1970)
- Henry loust, *IbnTaimiyah*, dalam H.A.R. Gibb, J.H. Krames, E. Levi Provençal, J. Schat (ed)., *The Encyclopedia of Islam*, (Leiden: Brill, 1986)
- Hidajat Imam, *Teori-Teori politik*, (Malang: Setara press, 2009)
- Hilman Hadi kusuma, *Hukum Perkawinan Indonesia*, (Jakarta : Kencana, 2006)
- Ibn Abdul Hadi, *Al-Uqūd ad-Durriyyah fi Manāqib Syaikhul Islam Ibn Taimiyah*, (Thab’ah al-Qahirah, 1938)
- Ibnu Taimiyah, *As-Siyāsah asy-Syar’iyyah*, (Wuzārah asy-Syu’ūnu al-Islāmiyah, Maktabah al-Malik al-Fahd al-Wataniyah, 1419 H).
- Ibnu Taimiyah, *As-Siyāsah asy-Syar’iyyah fi Iṣlāh ar-Rā’i wa ar-Rā’iyyah*, (Lajnah Ihya’ at-Turās al-Arābi bi Dar Afāq al-Jadīdah, 1403 H/1983 M).
- Ibnu Taimiyah, *As-Siyāsah as-syar’iyyah fi Iṣlāh ar-Rā’i wa ar-Rā’iyyah*, *Min Mathbū’at Wuzārah as-Syu’ūn al-Islāmiyyah wa al-Auqāf wa ad-Da’wah wa al-Irsyād*, (Riyad : 1419 H)
- Ibnu Taimiyah, *As-Siyāsah asy-Syar’iyyah fi Iṣlāh ar-Rā’i wa ar-Rā’iyyah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Arabi, 1979).

- Ibnu Taimiyah, *Kebijaksanaan Politik Nabi SAW*, terj. Muhammad Munawwir az-Zahidi, (Surbaya: Dunia Ilmu, 1997)
- Ibnu Taimiyah, *Majmū' al-Fatawa*
- Ibrahim Madkur, *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1995)
- Imam Musbikin, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2001)
- Iyad bin Nami as-Sulmi, *Uṣūl al-Fiqh al-Lazī Lā Yasā'ul Fāqih Jahluhu*, (Riyad: Dār at-Tadmuriyah, 2006)
- J. Prins, *Hukum Perkawinan Di Indonesia*, Alih Bahasa G.A. Ticoalu, Ghalia Indonesia, (Jakarta : Ghalia Indonesia, 1982)
- Jaih Mubarak, *Metodologi Ijtihad Hukum Islam*, Cet I, (Yogyakarta: UII Pres, 2002)
- Joeniarto, *Sejarah Ketatanegaraan Republik Indonesia*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1990)
- Juhaya S. Praja, *Hukum Islam di Indonesia: Perkembangan dan Pembentukannnya*, (Bandung : Remaja Rosda karya, 1991)
- Khairuddin Nasution, *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia dan perbandingann hukum perkawinan di dunia Muslim*, (Yogyakarta: Tazzafa dan Academia, 2009)
- Khalid Ibrahim Jindan, *Teori Pemerintahan Islam Menurut Ibn Taimiyah*, (Jakarta : PT Rinekakipta, 1994)
- M. Dawam Rahardjo, *Intelektual, Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa*, (Bandung: Mizan, 1993)
- M. Hasbi Ash-Shidiqi, *Falsafah hukum Islam*, (Jakarta : PT Bulan Bintang, 1986)
- M. Syafi'i Anwar, *Politik Akomodasi Negara dan Cendekiawan Muslim Orde Baru: Sebuah Retrospeksi dan Refleksi*, (Bandung: Mizan, 1995)
- M.S. Wawan Junaedi, *Fikih*, (Jakarta : PT. Lista fariska Putra, 2008)
- Mahammad daud Ali, *Hukum Islam di Indonesia, Akar Sejarah, Hambatan dan Prospeknya*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000)
- Maksudi Iriawan Beddy, *Sistem Politik Indonesia: Pemahaman Secara Teoritik dan Empirik*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2016)

- Maksun Faiz, *Konstitusionalisasi Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasional, membedah Peradilan Agama*, (Jawa Tengah, Semarang : PPHIM, 2001)
- Manna' Khalil al-Qattan, *at-Tasyrī' Wa al-Fiqhi fi al-Islām Tarīkhan wa Manhājan*, (Mesir : Maktabah Wahbah, 2001)
- Marck Cammack, "Hukum Islam dalam Politik Hukum Orde Baru", (judul asli: *Islamic Law in Indonesia's Order*), dalam Sudirman Tebba (ed.), "Perkembangan Mutakhir Hukum Islam di Asia Tenggara :Studi Kasus Hukum Keluarga dan Pengkodifikasiannya", (Bandung : Mizan,1993)
- Maria Ulfah Subadyo, *Perjuangan Untuk Mencapai Undang-Undang Perkawinan*, (Jakarta : Yayasan Idayu, 1981)
- Moh.Mahfud MD, *Politik Hukum di Indonesia*, cet. IV, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2011)
- Mohd. Idris Ramulyo, *Asas-asas Hukum Islam, Sejarah Timbul dan Perkembangan, Kedudukan Hukum Islam dalam Sistem Hukum di Indonesia*, (Jakarta : Sinar Grafika, 1995)
- Muchlis Usman, *Kaidah-Kaidah Istimbāʿ Hukum Islam, kaidah-kaidah Uṣūliyah dan fiqhiyah*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada,2002)
- Muhammad Abu an-Nur Zuhair, *Uṣūl al-Fiqh*, (Kairo : al-Maktabah al-Azhariyyah li at-Turās, tt)
- Muhammad Abu Zahra, *Ibn Taimiyah: Ḥayātuhu wa asāruhu, Arā'uhu wa Fiqhuhu*, Ahmadie Thoha, *Ibn Taimiyah: Hidup dan Pikiran-Pikirannya*, (Surabaya: Bina Ilmu, 1982)
- Muhammad Abu Zahrah, *Muhādarāt fi Tarīkh al-Mazāhīb al-Fiqhiyyah*, (t.t: Jam'iyyah li Dirāsah al-Islāmiyyah, t.th)
- Muhammad at-Tahir Ibn Ashur, *Maqāṣid asy-Syar'iyyah al-Islāmiyyah*, (Yordania : Dār an-Nafāis, 2001)
- Muhammad bin Ali asy-Syaukani, *Irsyādul Fuḥūl ilā Taḥqīqil Haqqi min 'imil Uṣūl*, (Kairo: Maktaba'atul Madani, 1992)
- Muhammad bin Bahadir az-Zarkasyi, *al-Baḥrul Muḥīt fi Uṣūl al-Fiqh*, (Kuwait: Wizāratul auqāf wal Syu'unil Islāmiyah, 1992)
- Muhammad bin Ṣalih al-Uṣaimin, *Syarḥ aṣ-Ṣalāṣah al-Uṣūl*, (Mesir : Dār Ibn Al Jauzy, 2004)

- Muhammad bin Umar ar-Razi, *al-Maḥsūl fi 'Imil Uṣūl*, Editor Taha Jabir al-‘Ulwani, (Riyadh: al-Imam Ibn Saud University, 1400 H)
- Muhammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, (The Islamis Texts Society), diterjemahkan oleh Noorhaidi dengan judul *Prinsip dan Teori Hukum Islam (Uṣūl al-Fiqh)*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996)
- Muhammad Ibn Muhammad al-Ghazali, *al-Mustasyfā*, (Beirut : Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000)
- Muhammad Iqbal, Amin Husen Nasution, *Pemikiran Politik Islam: Dāri Masa Klasik Hingga Kontemporer*, (Jakarta: Prenada Media Grup, 2010)
- Muhammad Iqbal, *Fikih Siyāsah,: Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*, (Jakarta : Gaya Media Pratama, 2007)
- Muhammad Iqbal, *Kontribusi Pemikiran Busthanul Arifin dalam Legislasi Hukum Islam di Indonesia*, (Medan: IAIN Press, 2012)
- Muhammad Mustafa Salabi, *Ta’līl al-Aḥkām*, (Beirut : Dār an-Nahḍah al-‘Arabiyyah, 1981)
- Muhammad Sa’id Ramadan al-Buti, *Dawābiṭ al-Maslahāt*, (Beirut : ar-Risalah, 2000)
- Mumtaz Ahmad, *Masalah-masalah Teori Politik Islam*, (Bandung; Mizan, 1996)
- Mun’in A. Sirry, *Sejarah Fikih Islam: Sebuah Pengantar*, Cet. I, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995)
- Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara; Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta: Penerbit UI Press 1993)
- Nurcholis Madjid, “Kata Sambutan” dalam Munawir Syadzali, *Islami dan Tata Negara Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1990)
- Peter Merkl, dalam Budiardjo Miriam, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2007)
- Qomaruddin Khan, *Pemikiran Politik Ibnu Taimiyah*, Alih Bahasa Anas Mahyudin, (Bandung : Pustaka, 1983)
- Qutub Mustafa Sano, *Mu’jam Muṣṭalahat Uṣūl Fiqh*, (Beirut : Dār al-Fikr al-Mu’ashir, 2000)

- R. Soetedjo Prawiro hamidjojo, *Pluralisme Dalam Perundang-Undangan Perkawinan di Indonesia*, (Surabaya : Universitas Airlangga Press, 1988)
- Rahmat Tohir, dkk. *Teori Politik Islam*, (Jakarta: Gema Insan Press, 2001)
- Saif ad-Din Abi al-Husain Ali Ibn Muhammad al-Amidi, *al-Iḥkam fi Uṣūl al-Aḥkām*, (Beirut : Dār al-Kutub al- Ilmiyah)
- Saifuddin al-Amidi, *Aḥkām fi Uṣūl al-Aḥkām*, (Kairo: Muassasah al-Halabi, 1967)
- Sajipto Raharjo, *Hukum dan Perubahan Sosial*, (Bandung : Alumni, 1979)
- Salim HS dan Erlies Septiana Nurbaini, *Penerapan Teori Hukum*, (Jakarta : Raja Grafindo Persada, 2013)
- Samih Abdul Wahab Al-Jundi, *Ahammiyah al-Maqāṣid fi asy-Syari'ah al-Islāmiyyah wa Aṣāruhā fi Fahmi an-Naṣ wa Istinbāt al-Hukmi*, (Iskandāriyah : Dār Ilman, 2003)
- Sukarna, *Sistim Politik*, (Bandung: Alumni, 1981)
- Surbakti Ramlan, *Memahami Ilmu Politik*, (Jakarta: PT Grasindo. 1992)
- Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, (Jakarta: Paramadina, 1995)
- T.Jafizham, *Persentuhan Hukum di Indonesia dengan Hukum Perkawinan Islam*, (Medan : Mestika, 1977)
- Taufiqurrahman Syahuri, *Legislasi Hukum Perkawinan di Indonesia*, (Jakarta : Kencana, 2013)
- Umar Syihab, *Hukum Islam dan Tranformasi Pemikiran*, (Semarang : Dina Utama, 1996)
- Wahbah az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islām wa Adillatuh*, (Dimaskus: Dār al-Fikr, tt.)
- Wila Chandra wila Supriadi, *Hukum Perkawinan Indonesia Dan Belanda*, (Bandung : ManDār Maju, 2002)
- Yusdani, *Peranan Kepentingan Umum dalam Reaktualisasi Hukum: Kajian Konsep Hukum Islam Najamuddin at-Tufi*, (Yogyakarta : UII Press, 2000)

Yusuf Ahmad al-Badawi. *Maqāṣid asy-Syari'ah Inda Ibn Taimiyyah*. (Beirut: Dār an-Nafais)

Yusuf al-Qardawi, *Dirāsāt fi Fiqh Maqāṣid asy-Syari'ah (Baina al-Maqāṣid al-Kulliyat wa an-Nusūs al-Juz'iyyat)*, terjemah :Arif Munandār Riswanto, *Fiqh Maqāṣid Syari'ah (Moderasi Islam antara Aliran Tekstual dan Aliran Liberal)*, (Jakarta : Pustaka al-kautsar, 2007)

Zainal Abidin Ahmad, *Ilmu Politik Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang)

BODATA PENULIS



H. A. Muslimin adalah anak pertama dari tiga bersaudara, buah pasangan dari Bapak H. A. Umar Haris dan Ibu Hj. Siti Marfu'ah, lahir di Sidorejo, 17 Maret 1978. Menikah dengan Siti Maisaroh dan telah dikaruniai tiga orang putra, yaitu : Maulana Ubayya Azzuhaily, lahir pada tanggal 6 Februari 2009 (anak pertama), Fairuz Maulana Asyraf, lahir pada tanggal 25 Mei 2012 (anak kedua) dan Zayyan Arfadhia Maulana lahir tanggal 27 September 2018 (anak ketiga).

Pendidikan Formal

1. MI Nurul Islam, lulus tahun 1990, Jabung Lampung Timur
2. MTs Mambau'ul Huda, lulus tahun 1993, Batang Hari Lampung Timur
3. MAN 1 Metro, lulus tahun 1996, Batang Hari Lampung Timur
4. S1 Universitas Al Azhar Kairo Mesir, lulus tahun 2005
5. S2 IAIN Raden Intan Lampung, lulus tahun 2012
6. S3 UIN Raden Intan Lampung, lulus tahun 2020

Pendidikan Non Formal

1. Pondok Pesantren Mamba'ul Huda, Batang Hari Lampung Timur, tahun 1990 s.d 1993
2. Asrama Madrasah Aliyah Kelas Khusus (MAKK) MAN 1 Metro Lampung Timur, tahun 1993 s.d 1996
3. Pondok Pesantren Al Amin, Kroya Jawa Tengah, tahun 1996 s.d 1997
4. Pondok Pesantren Darurrohman, Jakarta, tahun 1997
5. Pondok Pesantren Asshadiqqiyah, Jakarta, tahun 1997

Pekerjaan

1. Guru SMP dan SMA TMI Raudlatul Qur'an Metro, tahun 2005 s.d 2006
2. Kepala Sekolah SMA TMI Raudlatul Qur'an, tahun 2005 s.d 2006
3. Dosen STIT Jaya Sakti, tahun 2005 s.d 2006
4. Dosen UBINSA STAIN Jurai Siwo Metro, 2005 s.d 2006
5. Dosen STAI Ma'arif NU Metro (Sekarang IAIM NU Metro Lampung, tahun 2005 s.d Sekarang)
6. Ketua Program Studi Hukum Keluarga STAI Ma'arif NU Metro, tahun 2007 s.d 2009
7. Ketua Jurusan Syari'ah STAI Ma'arif NU Metro, tahun 2010 s.d 2012
8. Dekan Fakultas Syari'ah dan Ekonomi Islam IAIM NU Metro Lampung, tahun 2013 s.d 2016
9. Wakil Rektor II IAIM NU Metro Lampung, tahun 2017 s.d 2021